Die

Wunder des Herrn

im

Evangelium

exegetisch und praktisch erläutert

von

Leopold Fonck S. J.

Dr. theol. et phil., ord. Professor der Theologie an der Universität Innsbruck

Mit Gutheissung der kirchlichen Obrigkeit

I. Band

Zweite verbesserte Auflage

(zweites und drittes Tausend)

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch (Karl Pustet)

Regensburg, Rom und New-York bei Friedrich Pustet

1907

Druckgenehmigung.

Zur neuen Herausgabe des Buches „Die Wunder des Herrn im Evangelium“ von P. Leopold Fonck S. J. wird hiemit unsererseits die erbetene Druckgenehmigung erteilt.

Wien 6. II. 1907.

Fr. X. Schwaerzler,
Provinzial d. ö.-u. Ordensprovinz.

Nr. 1041.

Imprimatur.



Fb. Ordinariat Brixen,
am 14. Februar 1907.

Dr. Friedle, Vic. gen.

AETERNI . PATRIS . FILIO . AETERNO

DE . VIRGINE . NATO

JESU . SALVATORI

UT . IN . MIRACULIS . COMPROBANS

GLORIAM . MAIESTATIS

VIRTUTEM . DIVINITATIS

PLENITUDINEM . CARITATIS

CORDIS . SUI

FIDEM . SPEM . CARITATEM

IN . CORDIBUS . NOSTRIS

CONFIRMET . ADAUGEAT . PERFICIAT

IN . HUMILLIMI . OBSEQUII . TESTIMONIUM

D. D. D.

Vorwort zur ersten Auflage

Wenn die Parabeln des Herrn im Evangelium durch ihren reichen Inhalt und ihre anmutige Form einen jeden zu näherer Betrachtung einladen, da sie uns ein farbenprächtiges Bild von dem himmlischen Reiche Christi und den Bedingungen zur Teilnahme an demselben und von der hehren Gestalt unseres Fürsten und Königs entwerfen, so wird der gläubige Verehrer des Erlösers mit nicht geringerer Freude bei der Erwägung seiner Wunderwerke verweilen, da sie vor allem geeignet sind, jenes Bild von der Person des Gottmenschen in der ganzen Herrlichkeit seiner Majestät und seiner göttlichen Allmacht, und zugleich wieder in der nie versiegenden Liebesfülle seines königlichen Herzens in noch herrlicherem Lichte zu zeigen.

Ausser der Rücksicht auf diese Schönheit und Erhabenheit des Stoffes bestimmte mich noch ein anderer Grund, die Wunder Christi zum Gegenstand meiner Vorlesungen für das verflossene Wintersemester zu nehmen. Es war die Erwägung, dass kaum irgend ein anderer Teil des Lebens Jesu so sehr dem Sturmlauf der Gegner ausgesetzt ist wie gerade seine Wunder; aber auch kaum irgendwo sonst zeigt sich so sehr die Ohnmacht aller feindlichen Angriffe wie bei diesen Erweisen der Allmacht unseres Erlösers.

Schon dadurch bietet auch dieser Gegenstand in vielfacher Beziehung reichen praktischen Nutzen. Dazu kommt, dass die heilige Kirche neben den Parabeln diesen wunderbaren Taten des Heilandes einen hervorragenden Platz in ihrer Liturgie angewiesen hat. So hat nicht bloss der Lehrer und Katechet, sondern auch jeder Seelsorger während des Jahres häufig genug Anlass, diesen Stoff in der Belehrung der Jugend und des christlichen Volkes zu behandeln. Zugleich wird derselbe für einen jeden in der täglichen Betrachtung immer wieder neue Anregung und Förderung gewähren.

Die sehr freundliche Aufnahme meiner Erklärung der Parabeln, von welcher schon im ersten Jahre nach dem Erscheinen die Vorbereitung einer zweiten Auflage in Angriff genommen werden musste, sowie die ermunternden Worte mehrerer kirchlicher Oberhirten bestimmten mich, auch diese Vorlesungen in etwas erweiterter Form der Öffentlichkeit zu übergeben. Dem von hoher Seite geäusserten Wunsche entsprechend war ich bestrebt, in noch ausgiebigerer Weise die unerschöpflichen Goldminen des Evangeliums für die praktischen Interessen und eben dadurch für die grossen Zwecke des Erlösungswerkes nutzbar zu machen. Deshalb wurde einerseits auf die Angriffe der ungläubigen Kritik und andererseits auf die Darstellung der Wunder in der altchristlichen Kunst sowie auf die homiletische Verwertung derselben ganz besonders Rücksicht genommen.

Dem vorliegenden ersten Teile soll der zweite, so Gott will, baldmöglichst folgen; derselbe bringt das Werk zum Abschluss und wird auch ein ausführliches Literaturverzeichnis und die Register zum Ganzen enthalten.

Möge der göttliche Erlöser auch diese kleine Gabe mit seinem Segen geleiten und zu seiner Ehre fruchtbar machen.

Innsbruck, am Feste der Himmelfahrt Mariä 1903

Der Verfasser

Vorwort zur zweiten Auflage

Noch bevor der zweite Band erschienen ist, wurde eine neue Auflage des ersten notwendig.

Für dieselbe konnte in den Abschnitten über die Darstellung der Wunder in der altchristlichen Kunst das monumentale Katakombenwerk Josef Wilperts Verwendung finden. Ausserdem wurde die einschlägige neue Literatur, soweit es zweckdienlich erschien, für die Darstellung berücksichtigt. Neben dem griechischen Text ist auch der lateinische wiedergegeben worden, um die Übersicht für das Studium und die Praxis zu erleichtern.

Von dem zweiten Bande kann ich nur das oben im Vorwort zur ersten Auflage Gesagte wiederholen.

Innsbruck, 1. Februar 1907

Der Verfasser

Inhaltsverzeichnis

Erster Teil



Berichtigungen und Zusätze

Seite	Zeile	
16	36	l. 676 statt 876.
47	15	l. 123 statt 113.
76	8	l. Tréguier statt Tréguir.
137	8 ff.:	Die Meinung, daß der Evangelist Johannes der Bräutigam bei der Hochzeit von Kana gewesen sei, wird schon in dem sog. „monarchianischen Prolog“ zum vierten Evangelium erwähnt: „Hic est Johannes Evangelista, unus ex discipulis Dei, qui virgo electus a Deo est, quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus“. Da diese Prologe wahrscheinlich von dem Häretiker Priszillian († 385) in Spanien verfaßt wurden (vgl. *J. Chapman* in Revue bénéd. XXIII [1906] 335 f.), so ist die Entstehung jener Meinung nicht aus einem Mißverständnis der Worte des h. Hieronymus zu erklären.
143	6	l. 53 statt 43.
205	22 f.:	Statt der vergifteten, mit Vitriol getränkten Brotkrumen, von denen Tristram redet, nehmen die Araber am See Gennesaret die zerstoßenen, bohnenartigen Früchte des Storax (*Styrax officinalis* L.) und streuen das Pulver mit Mehl vermischt auf das Wasser. Die Fische schnappen begierig nach dem Mehle und werden von dem Storaxpulver so betäubt, daß sie bald wie tot auf der Oberfläche schwimmen. Doch soll der Genuß dieser Fische nach Aussage der Leute nicht gesund sein (Mitteilung des Herrn Dekan *Albert von Hörmann* in Matrei).
342	34	l. Mc 6,48 statt Mt 6,48.
380	7	l. 14,14 statt 14,13.
380	8	l. 6,34 statt 5,34.
426	31	Am Ende der Zeile sind beim Druck in einem Teil der Auflage die Worte ausgefallen: Was dünkt dir; ebenso in der vorletzten Zeile die Worte: übereinstimmende Verszählung mit.
463	28	l. 1,3 statt 1,31.

Sonstige Fehler und orthographische Ungenauigkeiten wird man leicht selbst berichtigen.

DIE
WUNDER DES HERRN
IM
EVANGELIUM

Vorbemerkungen

I. Das Wunder im allgemeinen

1. Einteilung. Die Lehre vom Wunder im allgemeinen wird in der Philosophie und in der Fundamental-Theologie ausführlich behandelt. Mit Rücksicht darauf kann es hier genügen, die Hauptpunkte kurz zu besprechen. Als Grundlage für die Erklärung der Wunder Christi ist eine solche gedrängte Erörterung der allgemeinen Fragen auch an dieser Stelle notwendig, da die meisten großen Irrtümer hinsichtlich der evangelischen Wunderberichte auf den falschen allgemeinen Voraussetzungen und Grundsätzen fußen und aus ihnen hervorgehen.

Wir erwägen daher kurz 1. den Begriff, 2. den Zweck, 3. die Möglichkeit, 4. die Erkennbarkeit, 5. die Bedeutung und Beweiskraft des Wunders. Von den Gegnern werden wir dabei namentlich diejenigen beachten, deren Ansichten für die Wunder des Herrn im Evangelium besonders in Betracht kommen.

§ 1. Begriff des Wunders

Vgl. *S. Aug.*, De trin. III 2—10 etc. *S. Thom.* Aq., Summa theol. 1 q. 105 a. 6—8; q. 110 a. 4; contra Gent. III 98—103; de pot. q. 6; in II. l. Sent. d. 18 q. 1 a. 3 etc. — *Bl. Pascal,* Pensées sur les miracles (éd. nouv. [La Haye 1743] p. 158—71). *C. F. Ammon,* Commentatio de notione miraculi, Gottingae 1795 s., und dazu *H. E. G. Paulus* in Neues Theol. Journal 1797, 276—95. *R. C. Trench* p. 9—23. *A. Nicolas,* Philos. Studien über d. Christenthum[4] IV (Paderborn 1860) 274—352. *H. Denzinger,* Vier Bücher von d. relig. Erkenntnis II (Würzburg 1857)

p. 334—46. 358—402. *A. van Weddingen* p. 87—164. *Frd. Lütze*, Über das Wunder, Chemnitz 1883. *F. Hettinger*, Apologie[7] II (Freiburg 1896) p. 278—302. *P. Schanz*, Apologie[2] II (Freiburg 1897) p. 414—32; *ders.* in Kirchenlexikon[2] XII 1811—16. *P. Gloatz* in Stud. und Krit. LIX (1886) 403—546. *J. Köstlin* in *Herzog-Hauck*, Realencyklop.[2] XVII 358—70. *J. v. Bonniot*, Wunder und Scheinwunder p. 1—31. *J. M. A. Vacant* in *J. B. Jaugey*, Dict. apologét. (Paris 1891) p. 2043—8. *E. Müller*, Natur und Wunder, Freiburg 1892. *J. Lenz*, Das biblische Wunder, Reval 1892. *G. Hay*, The Scripture doctrine of miracles, Edinburgh 1893. *F. X. Pfeifer* in Philos. Jahrbuch VI (1893) 285—94; VII (1894) 135—42. *E. Ménégoz*, La notion biblique du miracle, Paris 1894. *Fr. A. B. Nitzsch*, Lehrb. d. evang. Dogm.[3] (Freiburg 1896) p. 139—43. 173—82. *J. Kaftan*, Dogmatik[3, 4] (Tübingen 1901) p. 269—77. *J. Ottiger*, Theol. fund. I (Friburgi 1897) p. 170—95. *Guil. Wilmers*, De relig. revel. (Ratisbonae 1897) p. 123—9. *P. Fischer*, Die Frage nach dem Wesen des Wunders, Blaubeuren 1897. *V. Frins* in Philos. Jahrbuch X (1897) 109—27. 380—93. *Chr. Pesch*, Prael. dogm. I[3] (Friburgi 1898) p. 106 f. *Fr. von Tessen-Wesierski*, Grundlagen des Wunderbegriffes, Paderborn 1899. *P. de la Barre*, L'ordre de la nature et le miracle[3], Paris 1900. *A. M. Lépicier*, Del Miracolo[2], Roma 1901. *E. Coste*, Qu' est-ce que le Miracle[3], Paris 1902. *A. v. Schmid*, Apologetik p. 246—80. 283—90. *J. H. Bernard* in *J. Hastings*, Dictionary III 379—96. *Jos. Müller*, De vera religione, (Innsbruck 1902) p. 189—220 (als Manuskript gedruckt). *F. Ziller*, Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den bibl. Welt- und Gottesvorstellungen, Tübingen 1904. *Sawicki*, Gebetserhörung und Naturordnung, in Theol. Quart. LXXXVII (1905) 580—92. *Gaston Sortais*, La providence et le miracle devant la science moderne, Paris 1905.

2. *Begriffsbestimmung.* Der Name Wunder bezeichnet nach seiner Etymologie im Deutschen wie in vielen neueren Sprachen[1]) überhaupt etwas, das Verwunderung oder Staunen erregt. Verwunderung aber pflegt dann zu entstehen, wenn eine Wirkung sich offenbar zeigt, deren Ursache verborgen ist.

Im strengen, theologischen Sinne, wie wir hier den Begriff zu nehmen haben, nennen wir jedoch Wunder nur jene offenbaren, in die Sinne fallenden Wirkungen, deren Ursache nicht bloß für den einen oder anderen, sondern allgemein für jeden verborgen ist, weil sie über die ge-

[1]) Ebenso im Griechischen (θαῦμα) und Lateinischen *(miraculum)*.

samte Ordnung der Natur und der natürlichen Kräfte hinausgeht. In diesem Sinne ist also das Wunder eine sinnenfällige, außergewöhnliche Wirkung, die auf Gott als ihren unmittelbaren Urheber zurückgeht.

Diese Erklärung des Wunderbegriffes wird vom hl. *Thomas* (Summa th. 1, q. 105, a. 7 und an den übrigen oben angeführten Stellen) gegeben und von der ganzen katholischen Wissenschaft festgehalten. Auch manche Leugner der Möglichkeit eines Wunders, mit denen wir uns werden zu beschäftigen haben, wissen gegen diese Begriffsbestimmung selbst wenig einzuwenden. Es genügt, die Worte von *David Friedrich Strauß* anzuführen: „Unter einem Wunder versteht man insgemein ein Geschehen, das, aus dem Wirken und Zusammenwirken endlicher Ursächlichkeiten unerklärlich, als unmittelbare Einwirkung der obersten, unendlichen Ursache oder Gottes selbst erscheint" (Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet [Leipzig 1864] p. 146).

Freilich bleiben viele dieser Wunderleugner in ihren Angriffen gegen die Offenbarung nicht bei diesem richtigen Begriffe stehen, sondern verdrehen und entstellen ihn auf verschiedene Weise, um dann mit einem größeren Schein von Wahrscheinlichkeit ihre Argumente gegen die Möglichkeit des Wunders ins Feld zu führen. Vgl. unten § 3 sowie *Denzinger, van Weddingen* und andere oben angeführte Autoren.

Über die Meinung des hl. *Augustinus* hinsichtlich des Wunderbegriffes vgl. *J. Müller* aaO. p. 217—20. *A. v. Schmid* aaO. p. 248—50.

3. *Erklärung der drei notwendigen Stücke.*

Nach dem Gesagten gehören zu einem Wunder im theologischen Sinne drei Stücke: 1) eine äußere sinnenfällige Tatsache. Wir denken dabei zunächst an solche Wirkungen, die unmittelbar von den Sinnen wahrgenommen werden können, wie z. B. die Heilung eines zerbrochenen und mit eiternden Wunden bedeckten Beines, obwohl die mittelbar sinnenfälligen nicht ganz ausgeschlossen sind, wie z. B. die plötzliche Bekehrung des hl. Paulus u. a.

Es gibt daher manche Tatsachen, in denen wir das mächtige Wirken des barmherzigen Gottes staunend bewundern können, die wir aber nicht zu den Wundern im eigentlichen und strengen Sinne rechnen dürfen, wie z. B. das Geheimnis der Wesensverwandlung in

der hl. Eucharistie, die Wirksamkeit der hl. Sakramente, das innere Wirken der göttlichen Gnade u. a.

Ferner ist erforderlich 2), daß diese sinnenfällige Wirkung nicht der regelmäßigen Ordnung der Natur und ihrer Gesetze entspreche. Es kommen dabei nur die äußere, sichtbare Welt und jene physischen Gesetze in Betracht, nach welchen die Geschöpfe untereinander verbunden sind und auf einander je nach ihren verschiedenen Eigenschaften ihrem Zwecke entsprechend wirken. Diesen Gesetzen gemäß würden z. B. das zerbrochene Bein und die eiternde Wunde, die notwendigen Bedingungen zur Heilung vorausgesetzt, nur nach Verlauf einer geraumen Zeit und bei richtiger Behandlung in den normalen Zustand zurückkehren, zu welchem eine allmähliche Neubildung der zerstörten Teile des Zellengewebes usw. erforderlich ist. Eine plötzliche und unvermittelte, vollständige Heilung würde also den Charakter des Wunderbaren im strengen Sinne besitzen.

Wenn demnach das Wunder ein ungewöhnliches Ereignis genannt wird, so soll damit nur bezeichnet werden, daß es dem gewöhnlichen Lauf der physischen Gesetze nicht entspricht. An und für sich brauchen wir dabei auf die Seltenheit des Ereignisses keine Rücksicht zu nehmen (*S. Thomas* in l. II Sent. d. 18 q. 1 a. 3 ad 2); doch würde bei zu häufigem Vorkommen von Wundern ihre Beweiskraft Schaden leiden.

Ein Wunder kann aber in dreifacher Weise der gewöhnlichen Ordnung der physischen Gesetze nicht entsprechen: entweder ist schon das Werk an sich eine Wirkung, die über alle natürlichen Kräfte und Tätigkeiten hinausgeht, wie die Verklärung des menschlichen Körpers; oder diese Wirkung übersteigt die natürlichen Kräfte nur wegen des Subjektes, in welchem sie hervorgebracht wird, z. B. die Wiederbelebung eines Toten; oder es ist endlich nur die Art und Weise des Hervorbringens nicht den physischen Gesetzen entsprechend, z. B. die plötzliche Heilung einer Krankheit ohne Anwendung irgend welcher natürlicher Mittel (*S. Thom.*, Summa theol. 1 q. 105, a. 8; c. gent. III c. 101). Nach dieser dreifachen Rücksicht unterscheidet man *miracula supra, contra, praeter naturam.*

Mit dem zweiten Erfordernis hängt das letzte Stück zusammen, das zum Begriff des Wunders gehört, daß es nämlich 3) von Gott allein als seiner letzten Ur-

sache hervorgebracht werden kann. Denn Wunder im strengen Sinne nennen wir eine Wirkung, die alle Kräfte und Fähigkeiten der geschaffenen Natur übersteigt; eine solche muß aber auf den Schöpfer selbst, der die Gesetze der Natur gegeben hat, als auf ihre letzte Ursache zurückgehen.

Freilich können auch die Engel in mannigfacher und unserer sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglicher Weise auf die äußere Natur einwirken. Aber auch diese geschaffenen Geister sind in ihrer Tätigkeit an die Gesetze der Natur gebunden und vermögen keine Wirkung hervorzubringen, welche über diese Gesetze hinausgeht (*S. Thom.*, Summa theol. 1 q. 110 a. 4.). Wenn daher von Wundern die Rede ist, welche durch Engel oder auch von Menschen vollbracht wurden, so kommen entweder nur Wunderwerke im weiteren Sinne in Betracht, oder die wunderbaren Wirkungen werden ihnen als Mittelursachen zugeschrieben, die durch ihre vermittelnde Fürsprache oder als Werkzeuge in der Hand Gottes dabei beteiligt sind (*S. Thom.* l. c. ad 1 et 2).

§ 2. Zweck des Wunders

Vgl. die unter § 1 angeführte Literatur, besonders *A. van Weddingen* p. 197—212. *Jos. Müller* p. 206—8.

4. *Hauptzweck.* Als eine Wirkung, die wir notwendig auf die Allmacht des Schöpfers zurückführen müssen, kann das Wunder nicht eines Zweckes ermangeln, welcher der Weisheit und Güte des Allerhöchsten angemessen ist. Dieser Zweck wird aber nicht innerhalb der Grenzen der physischen Weltordnung zu suchen sein. Denn für alles, was dieser natürlichen Ordnung entspricht, ist vom weisesten Urheber desselben durch die festen Gesetze und Normen ausreichend gesorgt worden. Wir müßten es als eine Unvollkommenheit, als Mangel an Weisheit betrachten, wenn der Schöpfer für die Zwecke der Natur immer von neuem durch unmittelbares Eingreifen in ihre Gesetze ändern und nachhelfen wollte. Bei einer solchen Auffassung würde das oft gebrauchte Gleichnis zutreffen, daß er dann einem

Werkmeister ähnlich wäre, der eine große und kunstvolle Maschine gefertigt hätte, aber immer wieder helfend und bessernd in ihr Räderwerk und ihr Getriebe eingreifen müßte, um sie im richtigen Gang zu erhalten.

Wenn wir aber unsern Blick von dieser sichtbaren Schöpfung hinauf zum Schöpfer erheben und die Pläne seiner Weisheit und Liebe gegenüber dem Menschengeschlechte betrachten, zeigt sich uns auch der Zweck des Wunders in einer des ewigen Gottes würdigen Weise. Hauptsächlich und an erster Stelle besteht dieser Zweck darin, daß dem Menschen in dem Wunder ein zuverlässiges Zeugnis der Offenbarung vonseiten Gottes gegeben werde. Wollte Gott der Herr von den Schätzen seiner geheimnisvollen Wahrheiten den Menschen etwas mitteilen, und wollte er ihnen die Normen seines Willens kund tun in einer höheren Weise, als es durch die Offenbarung der sichtbaren Schöpfung möglich ist, so war ihm eben in dem Wunder das sicherste und beste Mittel geboten, sowohl dieser neuen Offenbarung selbst als auch dem Organ derselben das Siegel der Göttlichkeit aufzudrücken. Als ein Werk, das auf Gottes Urheberschaft notwendig zurückweist, muß es in Wahrheit als göttliches Zeugnis betrachtet werden, und es ist der Beschaffenheit des menschlichen Erkennens durchaus entsprechend, das durch die äußeren, sinnenfälligen Wirkungen zur Erkenntnis der verborgenen Ursachen und der göttlichen Offenbarung geleitet wird (vgl. *S. Thom.*, Summa theol. 2, 2 q. 178 a. 1; 3 q. 43 a. 1). Wir dürfen daher mit Recht die erste Bestimmung des Wunders und seinen Hauptzweck darin erkennen, daß es ein göttliches Siegel und Zeugnis für die Offenbarung und ihre Vermittler sein soll.

An und für sich ist es dabei nicht notwendig, bei dieser Offenbarung nur an eine im strengen Sinne übernatürliche Kundgebung vonseiten Gottes zu denken, wie wir sie in unserer gegenwärtigen Heilsökonomie besitzen; denn wenn wir die Sache ganz allgemein betrachten, hätte Gott der Herr dem Menschen eine positive Offenbarung geben und dieselbe durch Wunder besiegeln können, ohne ihn für ein übernatürliches Ziel zu bestimmen (vgl. *J. Oberhammer* in Zeitschr. f. kath.

Theol. XVII [1893] 704). Unter Berücksichtigung unserer übernatürlichen Gnadenordnung werden wir aber jenen Zweck des Wunders in noch viel höherem Maße als berechtigt und seiner tiefsten Bedeutung entsprechend anerkennen müssen.

5. Nebenzweck. Nach diesem ersten und Hauptzweck dienen also die Wunder als göttliches Zeugnis zur Begründung und Bekräftigung des Glaubens an die Offenbarung der Wahrheiten und Satzungen des Herrn. Zum gleichen Ziele führen sie den Menschen aber auch unter einer doppelten anderen Rücksicht, in der wir einen ferneren, nebensächlichen Zweck des wunderbaren Eingreifens Gottes in die Gesetze der Natur erkennen können. Wenn nämlich Gott der Herr seinen Dienern gewissermaßen seine Wunderkraft leiht und durch ihre Vermittlung seine Wunderwerke verrichtet, so drückt er dadurch auch ihrem Wandel das Siegel der Heiligkeit auf, indem er von seiner Gegenwart in ihnen Zeugnis gibt (*S. Thom.*, Summa theol. 3 q. 43 a. 1). Durch dieses Zeugnis für die Tugend der Heiligen wird aber wiederum der Glaube bestärkt und bestätigt, auf dessen Boden diese Heiligkeit Wurzel gefaßt hat und emporgeblüht ist.

Ebenso geschehen manche Wunder zunächst zum geistlichen und leiblichen Nutzen der Guten und zur Strafe der Bösen. Doch auch diese werden wieder zur Bekräftigung des Glaubens dienen, da sich in ihnen die Güte und Liebe Gottes gegen die Frommen und seine Gerechtigkeit gegen die Schlechten kund gibt.

§ 3. Möglichkeit des Wunders

Vgl. *B. de Spinoza*, Tract. theol.-polit., (Hamburg [Amsterdam] 1670) c. 6 de miraculis. *D. Hume*, Enquiry concerning the human understanding (London 1748) lect. 10. *J. J. Rousseau*, Lettres de la montagne, l. 2 et 3. — *R. C. Trench* p. 9—23. *F. X. Dieringer*, System der göttl. Thaten des Christenthums[2] (Mainz 1857) p. 48—51. 507—26. *H. Denzinger*, Relig. Erkenntnis II 346—51. — *E. Zeller* in *Sybels* Historische Zeitschrift IV (1860 II) 90—173. *A. Ritschl* in Jahrbücher

f. deutsche Theol. XVII (1861) 429—50. *E. Zeller* in Hist. Zeitschr. VI (1861 II) 356—73. *A. Ritschl* ebd. VIII (1862 II) 85—99. *E. Zeller* ebd. 100—116. — *A. van Weddingen* p. 268—327. *J. Knabenbauer* in Stimmen aus M.-Laach VIII (1875 I) 1—17. *P. Schanz*, Apologie[3] II 432—45; *ders.* in Kirchenlex.[2] XII 1816—20. *J. v. Bonniot* p. 31—61. *J. M. A. Vacant* bei *Jaugey* p. 2048—57. *W. Wilmers*, Lehrbuch der Religion[6] II (Münster 1902) p. 84—90; *ders.* De relig. rev. p. 130—6. *T. Pesch*, Welträthsel[2] II 403—21. *J. Ottiger*, Theol. fund. I 195—208. *Chr. Pesch*, Prael. dogm. I[2] 108 f. *A. v. Schmid*, Apolog. p. 280—3. *Jos. Müller*, De vera relig. p. 220—42. — Vgl. auch die übrige zu § 1 zitierte Literatur.

6. *Notwendige Voraussetzung.* Der Hauptsturm der alten und neuen Feinde des Glaubens richtet sich gegen die Möglichkeit des Wunders. Freilich muß man, wie *Knabenbauer* mit Recht bemerkt (aaO. p. 5.) „im höchsten Grade staunen, wenn von ‚Männern der Wissenschaft' so grenzenlos oberflächlich über die Unmöglichkeit der Wunder gesprochen wird", so daß man mit Grund zweifeln kann, ob sie je die erste Anforderung erfüllt und sich den Inhalt ihrer Behauptungen zum Bewußtsein gebracht haben.

Die Grundlage und notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit des Wunders ist die Existenz eines persönlichen Gottes, der nach seinem freien ewigen Ratschluß die ganze Schöpfung mit all ihren Kräften und Gesetzen durch seine Allmacht ins Dasein gerufen und immerfort im Dasein erhält und regiert. Diejenigen, welche mit den Materialisten und Pantheisten, Naturalisten und Monisten diese Grundlage leugnen, sind dadurch von selbst zur Verwerfung des Wunders wie jeder übernatürlichen Offenbarung genötigt. Auf die Widerlegung dieser Systeme können wir jedoch hier nicht eingehen.

7. *Wunder und Naturgesetze.* Für alle, welche die Existenz eines persönlichen Gottes als des freien, allmächtigen Schöpfers anerkennen, läßt sich die Möglichkeit des Wunders mit vollster Sicherheit beweisen. Sie ergibt sich notwendig aus der Betrachtung der Allmacht und Frei-

heit des Schöpfers und der Bedingtheit und Abhängigkeit seiner Geschöpfe. Mit Bezug auf den Schöpfer muß unwiderleglich anerkannt werden, daß seine Allmacht nur dort ihre Grenzen finden könnte, wo sich ihr etwas in sich Undenkbares oder dem Wesen und den Eigenschaften Gottes Widersprechendes entgegenstellen würde. Keines von beiden trifft aber beim Wunder zu. Denn daß durch Gottes Allmacht zum Zeugnis für seine Offenbarung z. B. ein zerbrochenes Bein wiederhergestellt werde ohne Anwendung der natürlichen Mittel, wird niemand undenkbar finden können und es enthält ebensowenig einen Widerspruch mit dem Wesen und Eigenschaften des Schöpfers.

Nur der wird hier an einen Widerspruch denken, welcher sich eine ganz falsche Vorstellung von den Naturgesetzen gemacht hat. Deshalb gehen auch die Wunderleugner in der Regel von diesen Naturgesetzen aus, indem sie eine „Unterbrechung des Naturzusammenhanges“ als unvereinbar mit der bestehenden Weltordnung und der allgemeinen Erfahrung betrachten. Schon der hl. *Thomas* von Aquin hat aber für einen jeden, der Gott als freien und mächtigen Schöpfer unserer Weltordnung anerkennt, in völlig überzeugender Weise die Möglichkeit des Wunders auch unter diesen Gesichtspunkt dargetan (Summa theol. 1 q. 105 a. 6).

Wir müssen nämlich mit dem englischen Lehrer in dieser Weltordnung eine doppelte Beziehung unterscheiden: einerseits ihr Verhältnis zum Schöpfer, von dem sie frei gewollt und durch die Allmacht des freien Willens ins Dasein gerufen ist; andererseits das Verhältnis der einzelnen Teile und Glieder innerhalb dieser Ordnung zu einander. Die erste Beziehung zu Gott dem Herrn bleibt unveränderlich ein Verhältnis vollkommenster Abhängigkeit, wie es zwischen Schöpfer und Geschöpf bestehen muß, und gegen diesen Zusammenhang der Natur mit ihrem Urheber kann auch die Allmacht dieses Urhebers nicht handeln, weil sie so in Widerspruch mit sich selbst treten würde.

Doch von der Beziehung der einzelnen Geschöpfe zu einander und ihrer Wirksamkeit auf einander läßt sich nicht das gleiche behaupten. Zwar bestehen auch für diese Beziehungen und diese gegenseitige Wirksamkeit ganz bestimmte Normen, und es ist ein Ruhm der neueren Zeit, in die Erkenntnis dieser physikalischen, chemischen, mechanischen, astronomischen Naturgesetze immer weiter eingedrungen zu sein. Die Forscher mögen sich auch rühmen, die wunderbare Konstanz dieser Gesetze selbst in scheinbaren Ausnahmefällen immer deutlicher nachgewiesen zu haben. Aber ihr Rühmen bleibt nur so lange im Einklang mit der Wahrheit, als sie sich innerhalb der ihrem Forschen gezogenen Schranken bewegen und die einzelnen Glieder der Kette unter einander vergleichen und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang mit einander betrachten. Sobald sie diese Schranken durchbrechen und mit der Konstanz der von ihnen beobachteten Gesetze auch dem Urheber derselben die Grenzen seines Wirkens vorschreiben wollen, treten sie in Widerspruch mit der ewigen Wahrheit und werden von dem freien Schöpfer der Natur des Irrtums überwiesen. Denn wenn er mit vollkommenster Freiheit unter den zahllosen Möglichkeiten diese unsere jetzige Weltordnung gewollt und ihren Gliedern besimmte Gesetze vorgeschrieben hat, so wird er doch dadurch von seiner Freiheit und Allmacht nichts eingebüßt und verloren haben. Ebenso wie er eine andere Ordnung hätte ins Dasein rufen können, kann er auch bei dieser Ordnung anders handeln und wirken, als ihre Gesetze es von ihren einzelnen Gliedern verlangen; denn er gehört nicht als ein Glied in die Kette dieser frei gewollten Ordnung hinein, sondern er steht über ihr und sie bleibt mit allen ihren Gesetzen immer und überall seinem freien Willen unterworfen.

Ein Beispiel kann uns die Richtigkeit dieser Beweisführung noch klarer zeigen. Nehmen wir nochmals den schon öfters angeführten Fall. Nach den bestehenden Naturgesetzen werden zwei völlig von einander getrennte und zum Teil zersplitterte Knochen eines zer-

brochenen Beines nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen und in einem langsamen Erneuerungsprozeß erst in einigen Wochen wieder zusammenwachsen können; die großen, eiternden Wunden erfordern eine sorgfältige und fortgesetzte Behandlung, eine langsame Neubildung des Zellengewebes der Fleischteile und der Haut, um unter günstigen Umständen nach Verlauf einer längeren Zeit zu heilen. Soll nun Gott der Herr, weil er für den gewöhnlichen Lauf der Dinge mit voller Freiheit diese Gesetze in der Natur gewollt hat, sich dadurch selbst die Möglichkeit genommen haben, in einer diesen Gesetzen nicht entsprechenden Weise die Heilung zu bewirken? Sollte er sich die Notwendigkeit auferlegt haben, entweder überhaupt jedes Eingreifen zu Gunsten des armen Verunglückten zu vermeiden, oder dabei sich an die Norm einer mehrwöchentlichen Kur zu halten? Das hieße doch der Freiheit und Allmacht des Schöpfers jene Grenzen anweisen wollen, die er seinen Geschöpfen gesteckt hat.

Daß es für den Schöpfer zwar nicht innerhalb des Rahmens der sichtbaren Schöpfung, aber außer und über demselben Gründe zum unmittelbaren Eingreifen geben kann, die seiner Weisheit und Liebe entsprechen, zeigt der Zweck des Wunders. Daß ein solches Eingreifen in den gewöhnlichen Lauf der Naturgesetze auch keinen Schatten von Veränderlichkeit auf den Ewigen und Unveränderlichen wirft, bemerkt ebenfalls schon der hl. Thomas (1. q. 105 a. 6 ad 3); denn Gott hat diesen Lauf der Gesetze von Ewigkeit so bestimmt und festgesetzt, daß er es zugleich sich vorbehalten, in den von ihm vorhergesehenen und vorhergewollten Fällen seiner göttlichen Freiheit entsprechend anders zu handeln.

Derselbe hl. Lehrer gibt (ebd. ad 2) in seiner bündigen und klaren Weise auch die Lösung der Schwierigkeit, die nicht selten erhoben und z. B. auch in der neuesten Behandlung der Wunder Jesu von Prof. *Konrad Furrer* wiederholt wird.[1]) Wie die Ordnung der Gerechtigkeit, so ist auch die Ordnung der Natur von Gott. An jener Ordnung kann er aber nichts ändern, weil er sonst ungerecht handeln würde; ebensowenig kann er also in den natürlichen Lauf der Dinge eingreifen. Die Lösung ergibt sich aus dem verschiedenen Verhältnis der moralischen und physischen Ordnung zu Gott. Jene ist mit dem Dasein und Wesen Gottes von selbst notwendig gegeben und verdankt ihre Existenz nicht dem freien Akte des göttlichen Willens. Diese hingegen ist durch den freien Willen des Schöpfers ins Dasein gerufen; sie ist weder in sich selbst noch in ihren Wirkungen absolut notwendig, sondern nur in ihrer Bedingtheit und vollkommenen Abhängigkeit von Gott unwandelbar, nur insofern unveränderlich, daß sie dem freien Willen ihres Urhebers immer unterworfen und dienstbar sein muß.

---

[1]) Vorträge über das Leben Jesu Christi, Zürich 1902, p. 122 f.; ebenso in der zweiten, umgearbeiteten Auflage, die den Titel führt: „Das Leben Jesu Christi“ (Leipzig und Zürich 1905) p. 122 f.

Dabei wird durch ein Wunder nicht etwa das Gesetz selbst aufgehoben oder durchbrochen, sondern nur eine Wirkung hervorgebracht, die dem Gesetze nicht entspricht.

8. *Tatsächlichkeit des Wunders.* Wenn sich uns so aus der Betrachtung der Allmacht und Freiheit des Schöpfers sowie der Bedingtheit und Abhängigkeit der Schöpfung die Möglichkeit des Wunders notwendig ergibt, so zwingt uns ferner auch die Betrachtung der Tatsächlichkeit und Wirklichkeit desselben zur gleichen Annahme. Für manche wird vielleicht diese Erwägung die Möglichkeit des Wunders mit noch größerer Evidenz dartun.

Von den biblischen Wundern wollen wir hier vorläufig noch absehen; aber die Geschichte der katholischen Kirche bietet uns in der Vergangenheit und in der Gegenwart so zahlreiche und sicher verbürgte Beispiele von unleugbaren Wundern der verschiedensten Art, daß sie auch von der strengsten historischen Kritik, so lange sie nur wahrhaft wissenschaftlich und vorurteilslos an die Berichte herantritt, als wirklich geschehene und im eigentlichen Sinne wunderbare Tatsachen anerkannt werden müssen.

Aus den ersten Jahrhunderten möge es genügen, unter den vielen Beispielen auf das Zeugnis des hl. *Augustinus* hinzuweisen. Der hl. Kirchenlehrer erzählt teils als Augenzeuge, teils nach authentischen Berichten von Augenzeugen eine große Anzahl von wunderbaren Tatsachen, die sich zu seiner Zeit und in seiner Nähe, zum Teil in seiner Gegenwart ereignet hatten (De Civit. Dei l. XXII c. 8. *Corpus Script. Eccl. lat.* XL 2 p. 592—612). Professor *Eduard Zeller*, ein eifriger Anhänger und Verteidiger *Baurs* und der Tübinger Schule, urteilt über den Wert seines Zeugnisses vom historisch-kritischen Standpunkte also: „Der Berichterstatter ist ein Zeitgenosse, teilweise selbst ein Augenzeuge der Begebenheiten, die er berichtet; er ist durch sein bischöfliches Amt zu ihrer genauen Untersuchung vorzugsweise berufen; wir kennen ihn als einen Mann an Geist und Wissen vor allen seinen Zeitgenossen hervorragend, an religiösem Eifer, an Glaubenskraft und sittlichem Ernst hinter keinem zurückstehend. Die wunderbaren Vorfälle haben sich an bekannten Personen, mitunter vor großen Volksmassen ereignet, sie sind auf amtliche Anordnung urkundlich verzeichnet worden.“ Mag sonst die historische Kritik ihre schärfste Sonde ansetzen, in jeder Beziehung erweist sich der Bericht als durchaus glaubwürdig

und einwandfrei. Trotz allem und zum Beweise, wie tyrannisch die Macht der Voraussetzung das Urteil beeinflußt, fügt der gelehrige Schüler des Tübinger Kritikers die Bemerkung bei: „Was sollen wir nun dazu sagen? Schließlich werden wir in dieser beispiellosen Häufung von Wundern doch nur einen Beweis für die Leichtgläubigkeit jener Zeit und die Unersättlichkeit ihres Wunderbedürfnisses finden können" (*Sybels* Hist. Zeitschrift IV [1860 II] 141).

Auch aus der Zeit des finstern Mittelalters begnügen wir uns mit einem Beispiele, nämlich den Wundern des hl. *Bernhard* von Clairvaux. Viele durchaus glaubwürdige Zeitgenossen berichten uns als Augenzeugen eine große Zahl von wunderbaren Heilungen, die der hl. Abt an verschiedenen Orten gewirkt hat. Die merkwürdigste dieser Erzählungen ist eine Sammlung von Bemerkungen, die während einer Zeit von fast vier Monaten Tag für Tag von den Begleitern des Heiligen niedergeschrieben wurden über die Wunder, die Bernhard bei Gelegenheit der Kreuzzugspredigt an den Ufern des Rheines im Jahre 1146—1147 wirkte; sie ist unter dem Titel *Historia miraculorum in itinere germanico patratorum* als liber sextus den fünf Büchern der Vita prima des Heiligen angeschlossen worden (in Acta Sanctorum, August IV 328—52; *Migne*, P. L. 185, 367—416; Monum. Germ. Hist., Script. XXVI 121—37). Vgl. *G. Hüffer*, Der hl. Bernhard v. Clairvaux I, München 1886; *ders.*, Die Wunder des hl. Bernard und ihr Kritiker, im Hist. Jahrbuch X (1889) 23—46. 748—806. *E. Vacandard*, Leben des hl. Bernhard v. Cl., Autoris. Übersetzung von *M. Sierp*, Mainz 1897 f., I 20—33; II 573 f. — Stimmen aus M.-Laach XLI (1891 II) 126—31.

Aus der Gegenwart können wir auf eine ganze Reihe von tatsächlichen und offenbaren Wundern hinweisen, welche die Aufmerksamkeit der historischen Kritik förmlich herausfordern und bei allen streng wissenschaftlichen Prüfungen sich vollkommen bewährt haben. Wir nehmen nicht leichtgläubig alle Wundererzählungen an, weisen aber auch die Leugnung der mit vollster Evidenz bewiesenen Tatsachen als unwissenschaftlich, unkritisch und unhistorisch zurück. Zu diesen Tatsachen gehört z. B. die plötzliche und vollkommene Heilung des flämischen Arbeiters *Peter de Rudder*, welche am 7. April 1875 in dem belgischen, U. L. Frau von Lourdes geweihten Gnadenorte Oostacker erfolgte, nachdem seit dem 16. Februar 1867 sein Schienbein und Wadenbein etwas unterhalb des Knies völlig abgebrochen waren, und zwei große eiternde und krebsartige Wunden sich an der Bruchstelle und auf dem Fußrücken gebildet hatten; vgl. Guérison subite d'une fracture. Récit et étude scientifique par *L. van Hoestenberghe*, docteur en médecine, *E. Royer*, docteur en médecine, *A. Deschamps* S. J., docteur en médecine et en sciences naturelles. Avec 4 planches en phototypie. Bruxelles, L. Lagaert 1900. Einen Auszug daraus bot *E. Wasmann* in Stimmen aus M.-Laach LVIII (1900 I) 113—28; vgl.

auch Dr. *Boissarie*, Les grandes guérisons de Lourdes (Paris 1900) 85—108, und *ders.*, Die großen Heilungen von Lourdes, übersetzt von *J. B. Baustert* (Luxemburg 1902) 78—95; *A. Deschamps*, Un miracle contemporain, Bruxelles [1905].

Zu diesen Tatsachen müssen wir auch viele von den in Lourdes geschehenen und auf das Genaueste untersuchten wunderbaren Heilungen rechnen, von denen wir nur zwei hervorheben: *A. Chagnon* von Poitiers wurde am 21. August 1891 vom Knochenfraß (Caries) mit tiefer, stark eiternder Wunde und tuberkulöser Gelenkentzündung am Knie plötzlich und vollkommen geheilt; ebenso *J. Dehant* aus Gesves in Belgien am 13. September 1878 von einer seit 12 Jahren unheilbaren, 32 Centimenter langen und 15 Centimeter breiten krebsartigen, bis auf die Knochen reichenden Wunde (vgl. *Boissarie* aaO. p. 109—25 und p. 163—82; deutsche Übersetzung p. 95—108 und 138—54). Vgl. auch *F. de Backer*, Lourdes und die Ärzte, Trier 1906.

Zu den gleichen wissenschaftlich feststehenden Tatsachen gehört ferner das alljährlich zu wiederholten Malen sich erneuernde Wunder des hl. *Januarius* in Neapel, dessen heiliges Blut vor den Augen aller, die es sehen wollen, aus dem trockenen in den flüssigen Zustand übergeht, wenn es dem Haupte des hl. Martyrers gegenüber auf dem Altare ausgesetzt wird. Dabei wechseln fast alle Begleitumstände dieser durch wissenschaftliche Untersuchungen feststehenden Tatsache bei den verschiedenen Gelegenheiten in der auffallendsten Weise, die jeden natürlichen Erklärungsversuch völlig aussichtslos macht: die Temperatur beim Eintritt des Flüssigwerdens schwankt wenigstens zwischen 18 und 30 Grad; das Gewicht zeigt Differenzen von 25 und mehr Gramm; die Menge der Flüssigkeit weist einen Unterschied von ebensoviel Kubikzentimeter auf usw. Neuestens ist mit Hilfe des Spektroskopes am 26. September 1902 durch Professor *G. Sperindeo* und *Raffaele Januario* von der Universität Neapel in Gegenwart von zahlreichen Zeugen der direkte Beweis erbracht worden, daß es sich bei der Flüssigkeit tatsächlich um wirkliches Blut handelt. Vgl. die Berichte von Augenzeugen aus älterer Zeit in den Acta Sanctorum, Sept. VI 830—66 und *Fr. v. Hurter*, Geburt und Wiedergeburt III (Schaffhausen 1845) 339—78; *ders.* in Hist.-pol. Blätter XV (1845 I) 876—93.[1]) — Über die neueren wissenschaftlichen Untersuchungen von Prof. *Punzo, Sperindeo, Januario* u. a. vgl. Civiltà Cattolica Ser. XI Vol. VI (1881 II) 208—12; Stimmen aus Maria-Laach XXI (1881 II) 329—32; *Stef. Beissel* im Kirchenlexikon² VI 1237 f.; *J. M. A. Vacant* bei *J.-B. Jaugey*, Dictionnaire apologétique 1651—53; *G. Sperindeo*, Il miracolo di S. Gen-

[1]) Die Seitenzahlen 776 ff. beruhen auf einem Druckversehen in dem betr. Band der Zeitschrift.

naro[3], Napoli 1902; [*P. Silva*] in Civ. Catt. 1905 III 513—38; P. M. in Revue Augustinienne V (1906 I) 293—306; *J. A. Reimsbach* in Études CVII (1906 II) 78—93.

Angesichts solcher unwiderleglich bewiesener Tatsachen und unzähliger anderer, auf die sich z. B. die Kirche in den Beatifikations- und Kanonisationsprozessen ihrer Seligen und Heiligen stützt, kann kein unbefangener und vorurteilsfreier Forscher noch den geringsten Zweifel an der Möglichkeit der Wunder hegen; denn auch hier muß der Grundsatz gelten: *ab esse valet illatio ad posse.*

9. Leugnung der Möglichkeit des Wunders. Trotz der Beweise steht leider die Unmöglichkeit der Wunder bei unseren Gegnern unbedingt fest. Schon vor 100 Jahren schrieb *J. Ph. Gabler* in seinem „neuesten theologischen Journal“ (VII [1801] 180 f.): „Es gehört einmal zu unserem Zeitgeiste, nicht nur an keine biblischen Wunder mehr zu glauben, sondern sogar auch die Möglichkeit aller Wunder und damit alle unmittelbare göttliche Offenbarung zu leugnen. Unter den gegenwärtigen deutschen protestantischen Theologen gibt es gewiß weit mehr Gegner als Verteidiger der Wunder.“ Das aufgeklärte neunzehnte Jahrhundert hat, dem gleichen Zeitgeiste folgend, diese Leugnung der Möglichkeit aller Wunder so sehr zu einem Resultat der wissenschaftlichen Forschung gestempelt, daß die meisten unserer neueren Kritiker über diese Frage einfach zur Tagesordnung übergehen. Nach neuen Beweisen dieser Unmöglichkeit sieht man sich daher vergeblich um.

Was *Spinoza* und nach ihm andere Pantheisten und Materialisten gegen die Möglichkeit der Wunder vorbringen, ist schon in den Ausführungen des hl. *Thomas* genügend widerlegt. Trotzdem wird der Hauptgrund des jüdischen Philosophen von der Unmöglichkeit einer Durchbrechung des Naturzusammenhanges, den übrigens schon der Heide *Celsus* betont hatte (*Origenes* c. Cels. IV 5), von den Neueren in verschiedenen Variationen immer wieder vorgebracht. Das hochtrabende Raisonnement von *D. Fr. Strauß* läuft schließlich auf diesen Punkt hinaus: „Die neuere Zeit hingegen hat einer durch Jahrhunderte fort-

gesetzten Reihe der mühsamsten Forschungen die Einsicht zu danken, daß alles in der Welt durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhängt, welche keine Unterbrechung duldet. Zwar die einzelnen Gegenstände und Sphären der Welt mit dem Verlauf ihrer Zustände und Veränderungen sind keineswegs so jedes in sich abgeschlossen, daß sie einer Einwirkung und Unterbrechung von außen unzugänglich wären; sondern die Tätigkeiten des einen Naturwesens oder Naturreichs greifen in die des andern über, die menschliche Freiheit bricht die Entwicklung manches Naturgegenstandes ab, und natürliche Ursachen wirken auf die menschliche Freiheit zurück; aber immer bildet doch die Gesammtheit endlicher Dinge einen größten Kreis, in welchen, abgesehen davon, daß er sein Dasein und Sosein einem Höheren verdankt, nichts Einzelnes mehr von außen hereinkommen kann. Diese Überzeugung ist so sehr Bewußtsein der neuen Welt geworden, daß im wirklichen Leben die Meinung oder Behauptung, eine übernatürliche Ursache, eine göttliche Wirksamkeit habe irgendwo unmittelbar eingegriffen, geradezu als Unwissenheit oder Betrug betrachtet wird" (Das Leben Jesu kritisch bearbeitet[4] [Tübingen 1840] I 80 f.). Einige Seiten weiter wiederholt er von neuem dieselbe Behauptung, ohne irgend welchen Beweisgrund beizufügen: „Zu diesen (bekannten und sonst überall geltenden) Gesetzen (des Geschehens) gehört es nun vor allem, daß, ebensowohl richtigen philosophischen Begriffen, als aller beglaubigten Erfahrung zufolge, in die Kette der bedingten Ursachen niemals die absolute Causalität mit einzelnen Acten eingreift, indem sie vielmehr eben nur in der Hervorbringung der Gesammtheit endlicher Ursächlichkeiten und ihrer Wechselwirkung sich offenbart" (ebd. p. 100). Das soll dann als „philosophische Begründung" der Unmöglichkeit der Wunder die feste Grundlage für die mythische Erklärung des Lebens Jesu bilden!

Gerade so zuversichtlich, aber auch genau so oberflächlich und unbewiesen sind die Behauptungen, auf welche der französische Mythiker *Ernst Renan* seine romanhafte Konstruktion des Lebens Jesu aufbaut. Er leugnet zwar nicht direkt die Möglichkeit, sondern nur die historische Glaubwürdigkeit des Wunders, weil die Tatsachen niemals wissenschaftlich geprüft sind und sich experimentell nicht wiederholen lassen. Doch auch sein apodiktischer Schluß lautet ganz allgemein: Wunder gibt's niemals. Nachdem er versichert hat: „Si le miracle a quelque réalité, mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs", fährt er auf der folgenden Seite fort: „Ces deux négations-là (que les miracles racontés par les Évangiles n'ont pas eu de réalité, que les Évangiles ne sont pas des livres écrits avec la participation de la Divinité) . . . sont le fruit d'une expérience qui n'a point été démentie. Les miracles sont de ces choses qui n'arrivent jamais; les gens crédules seuls croient en avoir; on n'en peut citer un seul qui se soit passé devant des té-

moins capables de le constater; aucune intervention de la Divinité ni dans la confection d'un livre, ni dans quelque événement que ce soit, n'a été prouvée. Par cela seul qu'on admet le surnaturel, on est en dehors de la science, on admet une explication qui n'a rien de scientifique, une explication dont se passent l'astronome, le physicien, le chimiste, le géologue, le physiologiste, dont l'historien doit aussi se passer. Nous repoussons le surnaturel par la même raison qui nous fait repousser l'existence des centaures et des hippogriffes: cette raison c'est qu'on n'en a jamais vu. Ce n'est pas parcequ'il m'a été préalablement démontré que les évangélistes ne méritent pas une créance absolue que je rejette les miracles qu'ils racontent. C' est parce qu'ils racontent des miracles que je dis: Les Évangiles sont des légendes; ils peuvent contenir de l'histoire, mais certainement tout n'y est pas historique" (Vie de Jésus [18], [Paris 1883] Préface de la 13e éd., p. V f.). Drei Seiten später wiederholt er ganz die gleichen Behauptungen: „À la base de toute discussion sur de pareilles matières est la question du surnaturel. Si le miracle et l'inspiration de certains livres sont choses réelles, notre méthode est détestable. Si le miracle et l'inspiration des livres sont des croyances sans réalité, notre méthode est la bonne. Or la question du surnaturel est pour nous tranchée avec une entière certitude, par cette seule raison qu'il n'y a pas lieu de croire à une chose dont le monde n'offre aucune trace expérimentale. Nous ne croyons pas au miracle comme nous ne croyons pas aux revenants, au diable, à la sorcellerie, à l'astrologie. Avons-nous besoin de réfuter pas à pas les longs raisonnements de l'astrologue pour nier que les astres influent sur les événements humains? Non. Il suffit de cette expérience toute négative, mais aussi démonstrative que la meilleure preuve directe, qu'on n'a jamais constaté une telle influence" (*ebd.* p. IX).

Ganz die gleiche, frivole und allen Tatsachen sowie jeder vernünftigen Logik hohnsprechende Beweisführung kehrt in den Vorreden zu anderen Bänden seiner „Histoire des origines du christianisme" wieder. In der „Introduction" des zweiten Teiles („Les Apôtres") heißt es zB., um nur noch eine Probe anzuführen: „Une règle absolue de la critique, c'est de ne pas donner place dans les récits historiques à des circonstances miraculeuses. Cela n'est pas la conséquence d'un système métaphysique. C'est tout simplement un fait d'observation. On n'a jamais constaté de faits de ce genre. Tous les faits miraculeux qu'on peut étudier de près se résolvent en illusion ou en imposture" (11. éd. [Paris 1882] p. XLIII f.). Vgl. auch *Fr. von Hummelauer* in Stimmen aus M.-Laach XXIII (1882 II) 347—58. 477—83. *A. v. Schmid,* Apolog. p. 295 f.

10. Die neuesten Wunderleugner. Für manche gilt zwar die Anschauung von *Strauß* und *Renan* als ein überwundener Stand-

punkt. Doch in der Wunderfrage gehen auch die neuesten Kritiker noch immer von denselben Voraussetzungen aus. *Ad. Harnack* verkündet den alten Grundsatz, wenn er sagt: „Der Historiker ist nicht imstande, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen geschichtlichen Ereignis zu rechnen; denn er hebt damit die Betrachtungsweise auf, auf der alle geschichtliche Forschung beruht" (Lehrb. d. Dogmengesch. I[3] 63) und noch deutlicher in seinen Vorlesungen über „das Wesen des Christentums": „Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinn, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann" (p. 17). „Der Naturzusammenhang ist unverbrüchlich, aber die Kräfte, die in ihm thätig sind, kennen wir längst noch nicht alle" (p. 18). Ein Beweis für die unerschütterliche Überzeugung, die sich durch keine Tatsachen beirren läßt, wird natürlich nicht angeführt.

Ähnlich deklamiert auch *Fritz Barth:* „Ein Naturgesetz, welches durchbrochen wird, ist ein unvollziehbarer Gedanke, denn die Wissenschaft konstatiert ein Naturgesetz eben dann, wenn sie das lückenlose, notwendige Eintreten einer Wirkung auf eine Ursache hin beobachtet hat" (Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[2] [Gütersloh 1903] 116). Um mit dieser „Konstatierung" das Wunder auszuschließen, muß die Wissenschaft freilich mit verbundenen Augen an Tatsachen wie den früher erwähnten vorübergehen. An die Stelle des Wunderbegriffes, der sich in solchen tatsächlichen Ereignissen der Vergangenheit und Gegenwart klar und deutlich als berechtigt ausweist, glaubte dann der Berner Professor „mit biblischer Berechtigung" die völlig verfehlte, wenn auch keineswegs neue Definition setzen zu dürfen: „ein Wunder ist ein Ereignis, das wir nicht begreifen" (*ebd.*[1] p. 115); in der zweiten Auflage gibt er dafür die etwas orthodoxer klingende Begriffsbestimmung: „Ein Wunder ist ein Ereignis, welches durch seinen Kontrast mit dem gewöhnlichen Gang der Dinge unsere Aufmerksamkeit auf die letzte Ursache aller Dinge, auf Gott hinlenkt" ([2] p. 119).

Genau nach dem Rezepte *Harnacks* geht auch der neueste kritische Beschreiber des Lebens Jesu vor. Professor *Konrad Furrer* in Zürich meint in seinem „Leben Jesu Christi" ([2] Leipzig und Zürich 1905): „Was in der lebendigen Natur dem Statischen und Mechanischen angehört, das ist auch den Gesetzen der Statik und Mechanik unterworfen; was in ihr chemischen Wesens ist, unterliegt den Gesetzen der Chemie, und was in ihr mit Licht und Elektrizität in Beziehung steht, muß sich auch den allgemeinen Gesetzen dieser Kräfte fügen. Wandellos gehen die göttlichen Ordnungen ihren Gang, und auch der Mensch ist mit seinem ganzen Wesen ihnen unterworfen. Alles, was er anstrebt, kann er nur im Zusammenhang mit ihnen erreichen" (p. 124). Also, lautet die Schlußfolgerung, ist auch Gott diesen ewigen, unwan-

delbaren Ordnungen unterworfen und es gibt kein Wunder im theologischen Sinne! Die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist bei diesem Trugschluß zu offenbar, als daß der Verfasser sie nicht fühlen sollte. Er fügt daher zu seiner Rechtfertigung mit Bezug auf die gläubige Auffassung hinzu: „Bei dieser Betrachtungsweise läuft doch ein großer Irrtum immer wieder unter. Nämlich man vergißt ganz, daß die ewigen Ordnungen der Natur nur eine Offenbarung der Ewigkeit Gottes sind, daß wir nur um dieser ewigen Ordnungen willen an einen ewigen Gott glauben können, und daß daher dieser Glaube an ewige Ordnungen zu den Fundamenten gehört, auf welchen aller Glaube an ein ewiges göttliches Walten sich aufbaut“ (p. 125). Leider läuft dem Verfasser bei dieser Rechtfertigung der doppelte große Irrtum unter, daß er die Ordnungen der Natur als die einzige Offenbarung des ewigen Gottes ansieht und deshalb bei seinem Beweis eben das schon voraussetzt, was noch zu beweisen wäre, und daß er das Wunder als eine Aufhebung oder Durchbrechung dieser ewigen Ordnungen betrachtet.

Ganz vom gleichen Geiste lassen sich die meisten übrigen neueren Kritiker leiten, wie *H. J. Holtzmann, O. Holtzmann, P. W. Schmidt, P. W. Schmiedel, J. Weiß, P. Wernle* u. a.; obwohl sie eine Erörterung über die Möglichkeit der Wunder schon als überflüssig ansehen. Andere schildern in den düstersten Farben die traurigen Folgen der Möglichkeit eines Wunders: „Wie wäre es möglich, erklärt *L. Büchner*, daß die unabänderliche Ordnung, in der die Dinge sich bewegen, jemals gestört würde, ohne einen unheilbaren Riß durch die ganze Welt zu machen, ohne uns und das All einer trostlosen Willkür zu überliefern, ohne jede Wissenschaft als kindischen Quark, jedes irdische Bemühen als vergebliche Arbeit erscheinen zu lassen?“ (Kraft und Stoff p. 36). „Durch die Möglicheit der Wunder würde jede natürliche Gewißheit erschüttert, keine Folgerung, welche auf der Fortdauer der Naturgesetze beruht, wäre mehr des Vertrauens würdig“, meint auch *John Tyndall* (Fragmente aus den Naturwissenschaften, übersetzt von *Ferd. von Helmholtz*, p. 43). Es gehört doch jedenfalls eine recht lebhafte Phantasie dazu, um so traurige Folgen eines Wunders einsehen zu können. Wenn jener arme flämische Arbeiter, wie es ganz unzweifelhaft feststeht, am 7. April 1875 von einem doppelten komplizierten Knochenbruch und zwei großen krebsartigen Wunden, nachdem alle ärztiche Kunst 8 Jahre und 2 Monate vergebens sich bemüht hatte, plötzlich und ohne jedes äußere Mittel vor dem kleinen Heiligtum der Gottesmutter vollkommen geheilt wird, wie soll denn deshalb das All einer trostlosen Willkür überliefert sein? Der unheilbare Riß, den *Büchner* befürchtet, geht nicht durch die ganze Welt, sondern nur durch seine materialistische und gottesleugnerische Weltanschauung, und nicht die Anerkennung, sondern die Leugnung einer solchen, mit vollster Sicherheit bewiesenen Ausnahme im gewöhn-

lichen Lauf der Naturgesetze würde jede natürliche Gewißheit erschüttern.

Die von anderer Seite häufig vorgebrachte Schwierigkeit von der Erhaltung und Unveränderlichkeit der in der Natur ruhenden und wirkenden Kraft läuft schließlich, selbst wenn sie im Prinzip bewiesen wäre, auf den gleichen Grundsatz von der Unverbrüchlichkeit der physischen Gesetze hinaus, die aber immer und überall von der Freiheit und Allmacht des Schöpfers abhängig bleiben (vgl. auch *A. v. Schmid*, Apologetik p. 291).

§ 4. Die Erkennbarkeit des Wunders

Vgl. *H. Denzinger*, Relig. Erkenntnis II 351—8. *R. C. Trench* p. 24—36. *E. Zeller* in Hist. Zeitschr. IV 101; VI 364—73; VIII 108—16. *M. Deutinger*, Renan und das Wunder, München 1864. *A. van Weddingen* p. 327—422. *J. Knabenbauer* in Stimmen aus M.-Laach VIII (1875 I) 248—58. *P. Schanz*, Apologie[2] II 445—60; *ders.* in Kirchenlex.[2] XII 1820—5. *J. von Bonniot* p. 61—72. 108—429. *J. M. A. Vacant* bei *Jaugey* p. 2057—62. *W. Wilmers*, Lehrbuch d. Relig.[6] II 90 f.; *ders.*, De rel. rev. p. 137—45. *I. Ottiger*, Theol. fund. I 209—33. *Chr. Pesch*, Prael. dogm. I[2] 109—12. *E. Müller*, Das Wunder und die Geschichtswissenschaft, Freiburg i. S. 1898. *A. v. Schmid*, Apolog. p. 293—323. *J. Leroy*, La constatation du miracle et l'objection positiviste[2], Paris 1901; *ders.* La constatation du miracle, croire sans voir est-il sage?[2], *ebd.* 1902. *Jos. Müller*, De vera relig. p. 243—56. — Vgl. auch die bei § 3 angeführte Literatur.

11. Vorbemerkung. „Möchte es der Metaphysik auch noch so sehr gelungen sein, jene Möglichkeit (des Wunders) zu beweisen, wie könnte von dem Historiker verlangt werden, daß er sich in irgend einem gegebenen Fall für seine Wirklichkeit entscheide?" So argumentieren der Tübinger Kritiker *E. Zeller* (Hist. Zeitschr. IV 101) und mit ihm *D. Fr. Strauß*, *E. Renan*, *A. Harnack* und manche andere, im Anschluß an den englischen Philosophen *David Hume*, dessen Erörterung über die Wunder[1]) nach *Strauß* „von so allgemeiner Überzeugungskraft ist, daß

[1]) In seiner Schrift: Enquiry concerning human understanding vom J. 1748, Lect. 10.

durch sie die Sache eigentlich für erledigt angesehen werden kann“ (Leben Jesu für das deutsche Volk p. 148).

Auch abgesehen von der Frage der Möglichkeit des Wunders liegt für diese und viele andere Kritiker der Grund zur Leugnung aller wunderbaren Ereignisse in dem Mangel einer sicheren Erkennbarkeit derselben. Sehen wir zuerst zu, wie es mit dieser Erkennbarkeit steht, um dann auf die scheinbare Beweisführung der Gegner noch kurz einzugehen.

12. Die Wirklichkeit der äußeren Tatsache. Damit wir eine Tatsache mit genügender Sicherheit als wunderbar im theologischen Sinne erkennen können, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: wir müssen 1) über die Wirklichkeit der Tatsache sichere Bürgschaft besitzen, und 2) über den wunderbaren Charakter derselben volle Klarheit haben.

Für die erste Bedingung bietet ein Wunder keine größeren Schwierigkeiten als jede andere historische Tatsache; denn es handelt sich bei einem Wunder im strengen Sinne, wie wir sahen, um äußere, sinnenfällige Begebenheiten, zu deren Beobachtung die Wahrnehmungen unserer Sinne und die Tätigkeit unseres Verstandes unter den normalen Verhältnissen überall ausreichen. Vollkommene Sicherheit über den äußeren Vorgang werden also zunächst die Augenzeugen haben, die bei demselben zugegen sind, wie z. B. alljährlich Hunderte und Tausende das Flüssigwerden des Blutes des hl. *Januarius* in Neapel aufs Genaueste beobachten können. Durch ihr Zeugnis wird aber auch für andere ebensogut wie bei jedem sonstigen geschichtlichen Faktum die vollste Sicherheit über eine Begebenheit geboten werden können. Die historische Kritik ist berechtigt, die Aussagen der Zeugen nach allen Rücksichten zu prüfen; aber wo alle ihre Anforderungen erfüllt sind und die volle Glaubwürdigkeit jener Aussagen außer allem Zweifel steht, muß der Historiker mit einer

so bezeugten Tatsache als einem wirklichen Faktum rechnen.

Mögen die Kritiker z. B. beim hl. Januarius die Aussagen der begeisterten gläubigen Neapolitaner als unzureichend abweisen wollen, sie werden doch das Zeugnis der alljährlich seit Jahrhunderten zu den verschiedenen Gelegenheiten herbeiströmenden Fremden nicht in Zweifel ziehen können; und wenn sie selbst mit *Renan* jeden gläubigen Zeugen des Wunders als unglaubwürdig abweisen wollten, sie müßten sich doch vor Autoritäten beugen wie derjenigen des Historikers *Friedrich von Hurter* vor seiner Konversion oder eines *Alexander Dumas* oder des protestantischen Chemikers Sir *Humphrey Davy* oder des Professors der Chemie an der Universität Neapel, *Pietro Punzo,* der auf Veranlassung des Freidenkers *de Luca* im Mai und im September 1880 die genauesten wissenschaftlichen Beobachtungen über das Faktum anstellte, oder der Professoren *Sperindeo* und *Januario,* von denen oben die Rede war. (Vgl. die p. 16 f. zitierte Literatur.)

Ebenso müssen doch z. B. die im Falle *de Rudder* vorgenommenen wissenschaftlichen Untersuchungen und Bestätigungen von etwa dreißig Ärzten, die Aussagen von einer großen Zahl von unmittelbaren und durchaus glaubwürdigen Augenzeugen und die sämtlichen in Betracht kommenden Umstände die vollste und sicherste Bürgschaft dafür bieten, daß die Heilung, so wie sie beschrieben wird, wirklich am 7. April 1875 in Oostacker geschehen ist.

Trotz aller Zeugnisse die historische Wahrheit dieser und anderer Tatsachen in Zweifel ziehen wollen, hieße doch sicherlich dem plattesten Skeptizismus und Idealismus Tür und Tor öffnen.

13. Der wunderbare Charakter der Tatsache. Schwieriger erscheint die Erfüllung der zweiten Bedingung, daß wir nämlich auch über den wunderbaren Charakter einer Tatsache sichere Kenntnis erhalten können. Nach dem Begriff des theologischen Wunders werden wir diesen Charakter darin erkennen müssen, daß eine Wirkung alle natürlichen Kräfte übersteigt und auf Gott als ihre einzige ausreichende Ursache zurückgeht. Nun könnte es scheinen, daß wir zuvörderst alle Naturkräfte wirklich erkennen müßten, um ein objektiv richtiges Urteil über die Grenzen des Natürlichen abgeben zu können.

Diese recht alte Schwierigkeit wird auch in der neuesten Zeit immer noch wiederholt, als wäre sie noch nie gelöst worden. „Was ist

denn eigentlich Natur?" fragt der Berner Professor *Fritz Barth* in seinen Hauptproblemen des Lebens Jesu. „Doch wohl die Gesamtheit aller vorhandenen Dinge, soweit wir dieselben mittelst der Sinneswahrnehmung und der denkenden Vergleichung ihrer Resultate erforschen können. Der Umfang des ‚Natürlichen' fällt für uns mit dem zusammen, was wir von den Dingen wahrgenommen und begriffen haben. Damit fällt aber der objektive Umfang der vorhandenen Dinge nicht zusammen: das zeigt jeder Fortschritt der Naturwissenschaft, indem er uns neue Naturkräfte und Naturgesetze enthüllt. Die bisher bekannten werden durch dieselben nicht aufgehoben, wohl aber wird erwiesen, daß sie ungeahnte Verbindungen eingehen, ungeahnte Anwendungen erfahren können. Somit ist ein Ereignis, welches den uns bekannten Naturgesetzen nicht entspricht, damit noch lange nicht objektiv ‚übernatürlich'" ([3] p. 114).

Wir können den Gegnern leicht einräumen, daß es nicht bei jedem Ereignis und für jeden Beobachter klar ist, ob etwas die Kräfte der Natur übersteigt oder nicht. Das gleiche trift aber in vielen anderen Fragen zu; die genauen Grenzen zwischen den einzelnen Farben des Spektrums wird nicht leicht jemand exakt angeben können, aber trotzdem fällt es keinem Menschen ein, den Unterschied von grün und rot und gelb in Zweifel zu ziehen oder diese Farben als nicht von einander erkennbar bezeichnen zu wollen.

Außerhalb des Grenzgebietes gibt es eine Menge ganz klarer Fälle, in denen wir mit vollkommener Sicherheit die Wirkung als nicht mehr einer natürlichen Ursache zukommend erkennen können; denn unsere Kenntnis der Naturkräfte reicht in vielen Fällen zu einem solchen Urteil völlig aus, obwohl wir die theoretische Frage nach der Grenze des Natürlichen im allgemeinen nicht positiv zu beantworten wissen. Wir wissen aber, und zwar aus metaphysischen Gründen, daß die Naturkräfte als geschöpfliche und endliche Ursachen keine Wirkung aus nichts hervorbringen, sondern nur etwas schon irgendwie Vorhandenes umbilden und umwandeln können, und daß sie solche Wirkungen nicht plötzlich und in einem Augenblick, noch auch in einer unter gleichen Umständen ganz ungleichen Weise hervorzurufen vermögen.

So genügt, um wieder auf die beiden erwähnten Beispiele zurückzukommen, unsere Kenntnis der natürlichen Kräfte und der Gesetze ihres Wirkens vollkommen, um den Charakter des Wunderbaren bei dem Blut des hl. Januarius und bei der Heilung des flämischen Arbeiters mit Sicherheit zu konstatieren. Denn im ersten Falle ist durch die sorgfältigsten Beobachtungen festgestellt, daß die Einwirkung irgendwelcher natürlicher Ursachen auf das Flüssigwerden des Blutes gänzlich ausgeschlossen ist; eine Erwärmung der Reliquienbehälter findet nicht statt und die Zuführung chemischer, zersetzender Agentien ist bei der Beschaffenheit der von allen Seiten sichtbaren, versiegelten Fläschchen ganz unmöglich. Auch beweisen die wissenschaftlich festgestellten Erscheinungsformen des Wunders, namentlich die absolute Unbeständigkeit und Unregelmäßigkeit in Bezug auf die Temperatur und den Wechsel der Menge und des Gewichtes beim Flüssig- und Festwerden des Blutes, sowie in Bezug auf die Zeitdauer und die untergeordneten Begleiterscheinungen des Aufwallens u. a. bei ganz gleichen äußeren Umständen klar und deutlich, daß hier nicht physische Ursachen im Spiele sind, die unter gleichen Verhältnissen notwendig immer in gleicher Weise wirken.

In dem zweiten Falle liegt die Sache wo möglich noch klarer. Zwei Sätze stehen unumstößlich fest und können durch keinerlei Fortschritte der Naturwissenschaften erschüttert werden: „1) Daß ein doppelter Beinbruch, welcher acht Jahre ohne eine Spur von Heilung bestand, vielmehr bereits unzweifelhafte nekrotische Erscheinungen an den Bruchenden aufwies, in wenigen Sekunden plötzlich und vollständig geheilt werde, ist auf natürlichem Wege absolut unmöglich; denn jede natürliche Heilung braucht eine längere Zeit zur Neubildung der zerstörten Gewebe. 2) Daß zwei große eiternde Wunden in wenigen Augenblicken plötzlich und vollkommen vernarben, ist ebenfalls auf natürlichem Wege absolut unmöglich; denn auch hier ist für die natürliche Neubildung der Gewebe eine längere Zeit erforderlich.“ Beide Tatsachen sind aber bei der Heilung *Peter de Rudders* mit vollster Gewißheit bewiesen.

Zur Beleuchtung der beiden angeführten Sätze bemerkt *E. Wasmann:* „Tausende und aber Tausende von biologischen Prozessen des Zellenwachstums und der Teilung der alten Zellen in neue Tochterzellen sind erforderlich, um die Neubildung irgend eines lebenden Gewebeteiles im menschlichen Organismus zu bewirken. Diese Prozesse können aber nicht gleichzeitig, sondern nur in bestimmter Ordnung nacheinander erfolgen, weil sie vom Stoffwechsel des Organismus wesentlich abhängig sind. Zum Wachstum und zur Teilung einer jeden noch so kleinen Zelle ist aber, wie die moderne Wissenschaft wohl weiß, mehr als ein paar Sekunden erforderlich! Wie viel Zeit ist also erst nötig, um große Gewebestücke neu zu bilden, welche eine hühner-

eigroße eiternde Wunde ausfüllen und fehlende Knochenstücke ersetzen müssen! Daher dürfte es jedem einleuchten, daß eine plötzliche Heilung eines doppelten Beinbruches und zweier großen eiternden Wunden auf natürlichem Wege absolut unmöglich ist" (Stimmen aus M.-Laach LVIII [1900 I] 125).

Auch der wunderbare Charakter der Tatsachen oder die philosophische Wahrheit eines Wunders läßt sich daher wenigstens vielfach mit vollster Sicherheit nachweisen.

14. Drei Arten von Wundern. Zur genaueren Unterscheidung und Prüfung des wunderbaren Charakters einer Tatsache wird man auf die früher erwähnten verschiedenen Arten von Wundern zu achten haben. Bei einigen kann es leicht feststehen, daß die Wirkung an sich schon dem Bereiche der natürlichen Ursachen völlig entrückt ist, weil jede Disposition dazu fehlt, wie bei der Verklärung des menschlichen Körpers.

Bei anderen Werken wird sich auch jeder leicht überzeugen können, daß die Natur mit allen ihren Kräften eine solche Wirkung in einem gegebenen Subjekte niemals hervorzubringen vermag, weil die den natürlichen Kräften entsprechende Disposition dazu nicht vorhanden ist, wie bei einer Totenerweckung oder der Heilung eines Blindgeborenen, dem das Sehorgan gefehlt hat.

Für eine dritte Klasse von Begebenheiten wird die Beachtung der Art und Weise und der verschiedenen Umstände des Geschehens entscheidend sein. So können z. B. die Mittel, welche zur Anwendung kommen, in gar keinem Verhältnis zur Wirkung stehen, wie wenn durch den bloßen Willensakt die Heilung eines in der Ferne weilenden Kranken erfolgt; oder es kann die Zeitdauer bei der Hervorbringung einer Wirkung den natürlichen Gesetzen nicht entsprechen, wie es bei einer plötzlichen Heilung von äußeren Wunden der Fall ist.

15. Wunder im weiteren Sinne. Eine besondere Schwierigkeit bereiten die Wunder im weiteren Sinne, d. h. jene Wirkungen, die zwar nicht von den natürlichen Ursachen aus sich selbst und auch nicht vom Menschen durch die Naturkräfte, wohl aber von den guten oder bösen Engeln hervorgebracht werden können. Auf eine ausführlichere Erörterung der einschlägigen Fragepunkte müssen wir hier verzichten; es möge genügen, das Nötigste hervorzuheben.

Zunächst lassen sich solche Wunderwirkungen gewöhnlich von den natürlichen Vorkommnissen wohl unterscheiden. Denn die Naturgesetze werden ohne Einwirkung einer höheren Macht stets und notwendig in der gleichen Weise wirksam sein; wenn also eine Wirkung beobachtet wird, die unter den gleichen Umständen sonst nicht eintritt und die dem regelmäßigen Lauf der Naturgesetze nicht entspricht, ohne ein unmittelbares göttliches Eingreifen zu fordern, so ist man berechtigt, an eine Dazwischenkunft eines guten oder bösen Engels zu denken.

Um jedoch unterscheiden zu können, ob eine solche Wirkung von einem guten oder bösen Geiste ausgeht, müssen notwendig die Umstände desselben in Betracht gezogen werden, vor allem die Person des Handelnden, der Zweck und die Weise der Handlung. Ist dem Werke unter all diesen Rücksichten das Siegel Gottes aufgeprägt, so liegt kein Grund vor, dasselbe nicht als ein göttliches, durch die guten Engel gewirktes, zu betrachten. Hingegen wird Mangel an sittlichem Ernst, Widerspruch gegen feststehende Wahrheiten, leidenschaftliches, abergläubisches Wesen u. dgl. den Trug des Bösen verraten (vgl. *S. Thomas*, In l. II. Sent., dist. 7 q. 3 a. 1 ad 2).

Von besonderer Bedeutung ist diese Frage rücksichtlich des modernen Magnetismus, Hypnotismus und namentlich des Spiritismus geworden. Die magnetischen und hypnotischen Erscheinungen sind zum großen Teil als Wirkungen rein natürlicher Ursachen zu betrachten und lassen sich auch von den Wundern meistens leicht unterscheiden. Vor allem gilt für diese Erscheinungen im allgemeinen die Norm, daß sie sich ganz nach dem regelmäßigen Lauf der Naturgesetze richten.

So erklärt z. B. ein Hauptbegründer der hypnotischen Suggestionstheorie: „Die Suggestion wirkt keine Wunder; sie heilt den Gesetzen der Biologie entsprechend, welche den menschlichen Organismus regieren“ (*Bernheim*, Hypnotisme, Suggestion, Psychothérapie [Paris 1891] p. 503), und *J. M. Charcot*, der Hauptvertreter der durch Suggestion bewirkten „Glaubensheilung“ (*Faithhealing*), gibt ein ähnliches Zeugnis ab: „Die Domäne der Glaubensheilung ist allerdings eine beschränkte. Um ihre Wirkungen zu erzielen, muß sie sich an Fälle wenden, wo zur Heilung keine andere Dazwischenkunft erforderlich ist als jene Macht, welche der Geist über den Körper besitzt. Keine Einwirkung ist imstande, die Glaubensheilung diese Grenzen überschreiten zu machen; denn wir vermögen nichts gegen die Naturgesetze“ (La foi qui guérit, Paris 1897; beide Zeugnisse zitiert *E. Wasmann* aaO. 126 f.)

Vielfach zeigen sich die Wirkungen des Magnetismus und Hypnotismus am auffallendsten bei krankhaften Störungen des Nervensystems und hysterischen Zuständen. Hinsichtlich einzelner unerklärlicher Erscheinungen wird aber dasselbe gelten müssen, was über den Spiritismus zu sagen ist. Vgl. *J. v. Bonniot*, Wunder und Scheinwunder p. 256—362. 441—55. *A. Jeanniard du Dot*, Où en est l'hypnotisme[3], Paris 1900; *ders.*, L'hypnotisme transcendant devant la philosophie chrétienne[3], *ebd.* 1901; *ders.*, L'hypnotisme et la science catholique[2], *ebd. A. Imbert-Gourbeyre*, L'hypnotisme et la stigmatisation, *ebd.* 1899. *Ch. Hélot*, L'hypnotisme franc et l'hypnotisme vrai[3], *ebd.; ders.*, Le diable dans l'hypnotisme[3] *ebd.*, *P. Lodiel*, Les phénomènes télépathiques et le secret de l'Au-delà, *ebd.*

Der Spiritismus ist mit dem Magnetismus und Hypnotismus verwandt. Von den auffallenden spiritistischen Phänomenen wird man zunächst einen Teil als auf Betrug und Taschenspielerei beruhend beiseite lassen müssen. Bei den tatsächlichen und sicher bewiesenen Erscheinungen läßt sich ein großer Teil als Wirkung magnetischer und anderer natürlicher Kräfte betrachten, obwohl eine befriedigende Erklärung für manche dieser Vorkommnisse noch nicht gegeben ist. Bei einem Teil derselben scheint die Dazwischenkunft von außernatürlichen Geisteskräften nicht geleugnet werden zu können. Die Wirkungen lassen sich aber von den Wundern wohl unterscheiden, da es sich in keinem Falle um wirklich übernatürliche Fakta handelt und die begleitenden Umstände deutlich genug zeigen, daß nicht die guten, sondern die bösen Geister dabei im Spiele sind. Vgl. *J. v. Bonniot* p. 226—55. *J. E. Wieser*, Der Spiritismus und das Christenthum, in Zeitschrift für kath. Theol. IV (1880) 662—716; V (1881) 85—138; (auch separat, Regensburg 1881). *C. Gutberlet*, Der Spiritismus, Köln 1882; *ders.* in Natur und Offenbarung XLIII (1897) 641—60. 726—39. *W. Schneider*, Der neuere Geisterglaube[2], Paderborn 1885. *F. G. Lee*, Sights and Shadows, London 1894. *P. Schanz*, Der Spiritualismus, in

Kirchenlexikon[2] XI 545—53. *A. Jeanniard du Dot,* Où en est le spiritisme[3], Paris 1900. *J. Bertrand,* La religion spirite, *ebd.* — Von spiritistischen Autoren sind die bekanntesten *Fr. Zöllner, A. Kardec, M. Perty.*

Es ist im übrigen zuzugeben, daß sich ein Wunder im eigentlichen und strengsten Sinne *(miraculum absolutum)* nicht in jedem Falle von einem Wunder im weiteren Sinne *(effectus mirus)* unterscheiden läßt. Für den Zweck des Wunders genügt jedoch die Erkenntnis, daß eine wunderbare Wirkung nicht von einem bösen Geiste ausgeht und deshalb wenigstens indirekt als ein göttliches Zeugnis für die Wahrheit der Offenbarung gelten muß. Die Möglichkeit dieser Erkenntnis kann aber nicht in Zweifel gezogen werden; denn sonst hätte Gott der Herr kein entsprechendes Mittel mehr, einer Offenbarung sein göttliches Siegel aufzudrücken, und dem Menschen würde jeder Weg abgeschnitten, der Offenbarung Gottes zu glauben.

Vgl. *Suarez,* De mysteriis vitae Christi disp. 31 sectio 2 und *Jos. Hontheim,* Institutiones Theodiceae (Freiburg 1893) c. 30 art. 3.

16. Leugnung der Erkennbarkeit des Wunders. Als Begründung ihrer Leugnung der Erkennbarkeit des Wunders wiederholen die meisten Gegner, wie schon eingangs bemerkt, einfach das Argument *David Humes*: Es ist leichter, daß 1000 Zeugen sich irren oder andere täuschen, als daß ein den Naturgesetzen widersprechendes Faktum vorgekommen wäre; denn das erstere ist nur moralisch unmöglich und stimmt mit der Erfahrung überein; das zweite ist aber physisch unmöglich und ist gegen die Erfahrung. Bei jedem Wunder erheben sich 1000 Zeugen gegen einen: wenn z. B. einer bezeugt, daß ein Toter auferweckt sei, versichern Tausende, daß die Toten nicht zum Leben zurückkehren.

E. Zeller gibt denselben Beweis also wieder: „Wenn es sich um die Glaubwürdigkeit einer Wundererzählung handelt, so heißt das mit anderen Worten: was ist wahrscheinlicher, daß hier in der Wirklichkeit etwas geschehen ist, was der Analogie unserer gesamten Erfahrung widerstreitet, oder daß die Überlieferung, welche ein solches Geschehen

berichtet, falsch sei? Mit dieser Fragestellung ist aber auch die Antwort gegeben. Denn da sich die Wahrscheinlichkeit einer Annahme eben nur nach ihrer Übereinstimmung mit anderen als wahr anerkannten bemessen läßt, und da uns nun in unserer Erfahrung von ungenauer Beobachtung, ungetreuer Überlieferung, absichtlicher und unabsichtlicher Erdichtung, überhaupt von unrichtiger Berichterstattung zahllose Beispiele vorliegen, von einem sicher beglaubigten Wunder dagegen, von einem nachweisbar nicht aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge hervorgegangenen Erfolge kein einziges, so läßt sich kein Fall denken, in welchem der Historiker es nicht ohne allen Vergleich wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unrichtigen Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Tatsache zu tun habe. Wenn daher *Strauß* die Wunder schlechtweg als ungeschichtlich behandelt, so tut er nur, was er als voraussetzungsloser Kritiker tun muß, er folgt nur denselben wissenschaftlichen Grundsätzen, nach denen sich die Geschichtsforschung auf allen anderen Gebieten richtet“ (Hist. Zeitschr. IV [1860] 101; vgl. ebd. VI 364—8; VIII 110—2).

Zum Teil wörtlich dasselbe bringt *D. Fr. Strauß* vor in seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk“ (1864): „Daß Zeugnisse, und zwar die glaubwürdigsten, von Augenzeugen, von Biederleuten u. s. f., dennoch falsch gewesen sind, davon sind Beispiele, wenn man will, nur wenige, aber sie sind doch vorgekommen; daß aber etwas erweislich wider die Gesetze der Natur geschehen wäre, das ist mit Ausnahme der Fälle, um deren Glaubwürdigkeit es sich eben handelt, niemals vorgekommen. Und hiebei ist erst noch auf Seiten des Zeugnisses eine Beschaffenheit vorausgesetzt, welche von unseren evangelischen Wundererzählungen keiner zukommt, deren keine von einem Augenzeugen, alle vielmehr von solchen aufgezeichnet sind, die sie von andern überliefert erhalten hatten, und die durch die ganze Tendenz ihrer Schriften beurkunden, daß sie zu allem eher, als zu kritischer Prüfung des ihnen Überlieferten aufgelegt waren. Daß dergleichen Zeugnisse getrogen haben, davon liegen zahllose Beispiele vor, und es fällt daher ein solches Zeugnis der ungeheuren Last der Unwahrscheinlichkeit des Ereignisses gegenüber, die es aufzuwiegen hätte, nur wie eine Feder gegen ein Zentnergewicht in die Wagschale. Indes davon abgesehen und den Zeugnissen die beste Qualität zugestanden, läßt sich doch schlechterdings kein Fall denken, in welchem es der Geschichtsforscher nicht ohne alle Vergleichung wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unwahren Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Tatsache zu tun habe“ (p. 149 f.).

Ganz dasselbe Argument liegt der pathetischen Erklärung *Harnacks* zugrunde, die schon früher zum Teil zitiert wurde: „Der Historiker ist nicht imstande, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen geschichtlichen Ereignis zu rechnen; denn er hebt damit die Betrach-

tungsweise auf, auf der alle geschichtliche Forschung beruht. Jedes einzelne Wunder bleibt geschichtlich völlig zweifelhaft, und die Summation des Zweifelhaften führt niemals zu einer Gewißheit" (Lehrb. d. Dogmengesch.[3] I 63).

Stillschweigend lassen sich die meisten übrigen „voraussetzungslosen" Kritiker mit aller Unbefangenheit von der gleichen wissenschaftlichen Voraussetzung leiten.

Trotzdem dürfte die Widerlegung dieses Hauptgrundes nicht allzu hohe Anforderungen an die Fassungskraft eines wirklich unbefangenen Kritikers stellen. Denn zunächst trifft es durchaus nicht allgemein zu, daß sich im Falle eines Wunderberichtes eine moralische Gewißheit zu seinen Gunsten und eine physische zu seinen Ungunsten einander gegenüberstehen; alle Augenzeugen, und es können deren Tausende sein, wie beim hl. Januarius, haben von dem, was sie gesehen, eine physische Gewißheit. Wo alle Umstände eine Störung der sinnlichen Fähigkeiten ausschließen, hat man kein Recht, über diese Gewißheit hinwegzugehen. Deshalb bestreitet *D. Hume* auch nicht die Erkennbarkeit des Wunders seitens der Augenzeugen auf Grund ihrer persönlichen Erfahrung, sondern nur die historische Erkennbarkeit desselben auf Grund fremder Zeugnisse.

Doch auch in dieser Hinsicht würde sich nach den Regeln der Logik nur dann eine Schwierigkeit gegen den Wunderbericht ergeben, wenn sich die moralische und die physische Gewißheit hinsichtlich ein und desselben Punktes gegenüberständen. Aber auch dieses trifft gar nicht zu; denn die physische Erfahrung gibt uns nur Gewißheit über den regelmäßigen Gang der Naturgesetze, solange die sinnenfälligen Geschöpfe allein in Betracht kommen; die übereinstimmenden Aussagen glaubwürdiger Zeugen geben uns aber bei einem Wunderbericht die moralische Gewißheit davon, daß nicht die Geschöpfe, sondern der Schöpfer selbst bei einer Wirkung unmittelbar beteiligt ist und eine Ausnahme im gewöhnlichen Lauf der Dinge hat eintreten lassen. Die physische Gewißheit betrifft daher die regelmäßige Wirksamkeit der Naturkräfte, abgesehen von der

Tätigkeit des Schöpfers; die moralische berührt die Ausnahme von jener Regel durch dieses Eingreifen Gottes. Wie sich daraus ein Gegensatz ergeben soll, ist nicht leicht einzusehen.

Selbst wenn wir endlich annehmen wollten, die moralische und physische Gewißheit beträfen im vorliegenden Falle den gleichen Punkt, nämlich die Ausnahme von der Regel, die mit physischer Sicherheit negiert, mit moralischer behauptet werde, würde sich doch das ganze Argument der Gegner als ein nichtiger Trugschluß erweisen. Denn hinsichtlich dieser Ausnahme würden sich bei einem sonst glaubwürdigen Wunderbericht das rein negative Zeugnis der gewöhnlichen Erfahrung und das ganz positive von glaubwürdigen Zeugen gegenüberstehen; jene weiß nichts von einer Ausnahme, diese bezeugen in durchaus glaubwürdiger Weise das Eintreten dieser Ausnahme. Für den voraussetzungslosen Geschichtsforscher muß nun aber doch selbst ein tausendfaches rein negatives Zeugnis gegen ein einziges wirklich glaubwürdiges positives auch nicht schwerer als eine Feder gegen ein Zentnergewicht in die Wagschale fallen. Er würde auch sicherlich zur unvergleichlich wahrscheinlicheren Anerkennung dieser Ausnahme gelangen, wenn nicht aus anderen hier nicht zu erörternden Gründen von vorneherein die Voraussetzung unerschütterlich feststünde: Wunder gibt's nicht.

§ 5. Bedeutung und Beweiskraft des Wunders

Vgl. *R. Ch. Trench* p. 93—102. *A. v. Weddingen* p. 213—67. *J. Knabenbauer* in Stimmen aus M.-Laach VIII (1875 I) 241—8. *P. Schanz*, Apologie[2] II 469—77. 489—99. *J. M. A. Vacant* bei *Jaugey*, Dict. p. 2062 f. *W. Wilmers*, Lehrbuch d. Rel.[6] II 92—5; *ders.*, De relig. rev. 149—60. *I. Ottiger*, Theol. fund. I 252—73. *J. H. Bernard*, The evidential value of miracle, in The Expositor Ser. V vol. X (1899 II) 331—9. *A. v. Schmid*, Apolog. p. 323—39. *E. Martin*, Force probante du miracle, in La science cath. XV (1900—01) 248—64. *J. Müller*, De vera relig. p. 256—78.

17. Bedeutung des Wunders mit Bezug auf Gott. Der erbitterte Kampf gegen die Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders hat seinen tiefsten Grund in der großen Bedeutung, die dem Wunder zukommt, sobald es als ein wirkliches und sicher erweisbares und erwiesenes Faktum anerkannt wird. Es handelt sich in der Tat um den Kampf der ungläubigen, monistischen Weltanschauung gegen die Offenbarung und die gläubige Unterwerfung unter ihren Urheber. Hat auch nur ein wahres Wunder eine unleugbare Wirklichkeit, so macht es einen unheilbaren Riß durch jene ganze Weltanschauung, und ihre Anhänger müssen mit *Renan* bekennen, daß dann ihre Lehre nur ein Gewebe von Irrtümern ist. Denn jedes wahre Wunder ist ein untrügliches Zeugnis für die Existenz und Wahrheit der übernatürlichen Ordnung.

Diese Bedeutung des Wunders geht klar aus seinem Begriff und seinem Zweck hervor. Als eine Tat des Allmächtigen weist es den Menschen über den ganzen Bereich der natürlichen Ursachen und Kräfte hinaus auf jenen hin, welcher der Urheber und einzige Herr dieser ganzen Ordnung ist, und der sich durch das Werk seiner Kraft dem armen Menschenkind als der unendlich Mächtige und Gütige offenbart. Aber nicht in den Grenzen dieser sichtbaren Schöpfung finden wir den der Weisheit des Ewigen angemessenen Zweck dieses Machterweises. Über die äußere Natur und ihre Kunde vom Schöpfer hinaus wollte Gott der Herr dem Menschen Anteil an den Schätzen seiner Wahrheit und Gnade gewähren, und zwar nach der von ihm gewählten Ordnung so, daß jeder Erdenpilger durch die treue Benützung des ihm gewährten Anteils zum schönsten und herrlichsten Ziele in der übernatürlichen Anschauung und Liebe des höchsten Gutes gelangen sollte.

In den Dienst dieser übernatürlichen Offenbarung und dieses Strebens nach dem ewigen Ziele treten nun die Wunder ein. Hier haben sie ihre volle Berechtigung, hier erstrahlt im hellsten Glanze ihre erhabene Bedeutung. Denn es entspricht der Allmacht und Weisheit und Güte des un-

endlichen Gottes, seine Heilspläne voll Erbarmen und Liebe dem an die Sinnenwelt gefesselten Menschenkind durch außergewöhnliche Erweise seiner Kraft in der sichtbaren Natur kund zu tun. Wollte er sich zu dieser Verkündigung nur der gesetzmäßigen Wirkungen der Naturkräfte bedienen, so würde niemand durch diese Mittel zur Kenntnis der übernatürlichen göttlichen Wahrheiten und Gnaden gelangen können, und wollte er seine Tätigkeit ganz auf innere Erleuchtungen und Anregungen für jeden einzelnen Menschen beschränken, so würde diese Weise weder der Natur des sinnlich-geistigen Wesens noch der Ökonomie der ganzen jetzigen Heilsordnung angemessen sein. Er wählte daher in den ewigen Plänen seiner Weisheit den Weg der Wunder, indem er, als das erste und größte aller Wunder, die Offenbarung seiner übernatürlichen Gnadenordnung dem Menschengeschlechte schenkte und die Boten und Vermittler dieser Offenbarung mit seinen Wunderwerken ausstattete und begleitete.

18. Bedeutung des Wunders mit Bezug auf den Menschen. Mit Beziehung auf Gott den Herrn liegt also die Bedeutung des Wunders darin, daß es in sich selbst oder objektiv betrachtet eine neue, der ewigen Weisheit und Allmacht und Liebe entsprechende Offenbarungsweise des Allerhöchsten ist. Mit Rücksicht auf den Menschen, in seinen Wirkungen oder psychologisch betrachtet, hat das Wunder seine große und erhabene Bedeutung als klarster Beweis und sicherste Beglaubigung und untrügliches göttliches Siegel eben dieser übernatürlichen Offenbarung. Für den Menschen, der mit seinen Sinnen auf die äußere Welt angewiesen und von ihr in seiner Erkenntnis abhängig ist, bietet jedes wunderbare Eingreifen der göttlichen Allmacht den handgreiflichsten Beweis, daß es über dieser Sinnenwelt eine andere höhere Ordnung gibt, die von einer persönlichen, geistigen Macht geleitet wird. Wenn er sich auch noch so sehr mit all seinem Trachten ins Irdische und Materielle vergraben möchte,

diese geistige Macht reißt ihn mit gewaltiger Kraft empor und zwingt ihn fast, wenn er nicht freiwillig seine Augen abwenden oder schließen will, das Licht der übernatürlichen Wahrheiten zu schauen.

Für den Boten dieser Wahrheiten ist deswegen ein solcher Beweis der göttlichen Allmacht auch die sicherste Beglaubigung seiner Sendung. Denn wo immer jemand auftritt und im Namen Gottes eine Lehre verkündet und als Bürgschaft für die Wahrheit seiner Worte wirkliche und echte Wunder aufweist, da kann eine solche Beglaubigung nicht trügen. Wir müßten sonst notwendig sagen, daß Gott selbst durch sein Zeugnis den Menschen in Irrtum führe. Er kann zwar zulassen, daß falsche Propheten auftreten und unter Mißbrauch seines Namens eine falsche Lehre verkünden und große Zeichen zur Bestätigung ihrer Worte wirken. Aber nimmer kann er ihnen die Macht geben, wahre und eigentliche Wunderwerke zu verrichten, und nimmer kann er den Menschen die Möglichkeit nehmen, unter Beachtung aller Umstände die falschen Zeichen von den wahren Wundern zu unterscheiden. Diese letzteren bleiben in jedem Falle die nicht zu fälschende Handschrift und das untrügliche Siegel des allmächtigen Gottes.

Diese Wahrheit entspricht so sehr der Überzeugung der ganzen Menschheit, daß überall und in jeder Religion die Frage der Juden an Christus den Herrn widerhallt: *„Welches Zeichen weisest Du uns vor?“* (Joh 2, 18). Von jedem, der bei einem Volke als Bote Gottes, als Stifter einer neuen Religion oder als Reformator der alten auftritt, erwarten die Menschen eine gleiche Beglaubigung durch himmlische Zeichen, und wo die Geschichte solche nicht berichten kann, da tritt die dichtende Sage auf, um das Leben des Himmelsboten mit dem Glorienschein göttlicher Werke zu übergießen.

19. Wahre und falsche Wunder. Es gehört nicht gerade eine glänzende Kombinationsgabe dazu, um den Versuch zu wagen, aus diesen Sagen und Legenden

der Völker auch die Wunderberichte der Offenbarung in Mißkredit zu bringen. Er ist schon oft gemacht worden und wird von den modernen Gegnern der Offenbarung mit Vorliebe wiederholt.

Ad. Harnack geht in seinen Vorträgen über „das Wesen des Christentums" bei der Erörterung der Wunderfrage von den zwei Bemerkungen aus: „Erstens, wir wissen, daß die Evangelien aus einer Zeit stammen, in welcher Wunder, man darf sagen, fast etwas Alltägliches waren . . . Zweitens, wir wissen jetzt, daß von hervorragenden Personen Wunder berichtet worden sind nicht erst lange nach ihrem Tode, auch nicht erst nach mehreren Jahren, sondern sofort, oft schon am nächsten Tage." Nachdem dann noch recht kräftig die „unerschütterliche Überzeugung" betont worden, daß „der Naturzusammenhang unverbrüchlich ist, wir aber die Kräfte, die in ihm thätig sind, längst noch nicht alle kennen," wird es den horchenden Hörern aller Fakultäten überlassen, „aus diesen Andeutungen selbst die richtige Stellung zu den evangelischen Wunderberichten zu entwickeln und das Facit zu ziehen" (p. 17 f.).

Gerade so geht auch der Züricher Professor *Konrad Furrer* in seinem „Leben Jesu Christi" vor, nur daß er die Andeutungen seines Berliner Kollegen für ein weiteres Publikum etwas weiter ausführt: „Es kann uns allerdings gar nicht überraschen, daß so viel von Wundern über ihn (Christus) berichtet wird; denn wir kennen kein großes Leben des Altertums, das nicht von einem Kranz von Wundern umgeben wäre. Wir wissen, wie die Überlieferung eine Menge von Wundern dem Stifter der israelitischen Religion zuschreibt . . . Wir wissen ferner, daß auch den großen Männern anderer Völker Wunder beigelegt worden sind. Selbst ein seinem ganzen Wesen nach so nüchterner Mann wie Mohammed, der im vollen Glanz der Geschichte sein Werk vollendet hat, ist nach dem Glauben späterer Geschlechter mit einer reichen Wundergabe ausgezeichnet gewesen. Es wird z. B. gemeldet, daß er elfmal mit wenigen Broten und Datteln Hunderte gespeist, daß er einst auf einem himmlischen Roß die Reise von Mekka nach Jerusalem in ein und derselben Nacht zurückgelegt habe. Wir wissen, wie vollends die phantasiereichen Hindu ihre Helden mit Wundern in überschwenglicher Weise ausstatten." Es geht dann mit dem imponierenden „Wir wissen" noch eine gute Strecke weiter zu Zarathustra nach Iran und Confucius in China, und zu den Negern, Tataren, Indianern und Eskimos, um schließlich bei den Wundern des römischen Kaisers Vespasian und der Könige von Frankreich und England anzulangen und dann den recht wirkungsvollen Schluß zu ziehen, „daß er, der einen Gottesfrieden ohnegleichen in sich trug, ein Heiland für leiblich und geistig Kranke werden mußte" ([2] p. 119—131). Darauf wird im

einzelnen „wissenschaftlich“ dargetan, wie es doch mit allen diesen Wundergeschichten nichts ist, weil es eben keine Wunder gibt.

Wie diese neuesten Modernen, so haben es *Strauß* und *Renan* und andere Kritiker früher ähnlich gehalten, und es ist in dieser Beziehung keinerlei Fortschritt der Neuesten zu konstatieren. Mit einiger Verwunderung wird man aber gewahren, daß selbst ein Mann wie Prof. *J. N. Sepp,* freilich unter dem Pseudonym „*Amort* der Jüngere“, trotz seines „Leben Jesu“ und trotz seines Lehrers, des Abtes und späteren Bischofs *Haneberg,* in das gleiche Lied mit den Kritikern einstimmt in seiner Schrift „Biblische und profane Wundertäter“ (in „Deutsche Zeit- und Streitfragen“, IX. Jahrgang, Heft 139/140. Berlin 1880). Er beklagt es mit dem „tiefernsten“ *Delff,* daß „die drei ersten Evangelisten die großartige Gestalt Jesu herabgesetzt und in lauter kleinlichen Wundergeschichten verzettelt hätten“ und versteigt sich sogar zu dem Satze: „Der Plunder von Wunder verdeckt uns die wahre Größe des Gottgesandten von Nazaret“ (p. 53 f.) Als Parallelen zu den evangelischen Wunderberichten bietet dabei der gelehrte Verfasser einen aus allen Weltteilen und Zeitaltern kritiklos zusammengescharrten „Plunder von Wunder“, unter welchen natürlich auch die Werke des Apollonius von Tyana (p. 38—48) und die Heilungen des jansenistischen Diakons Paris (p. 58—60) einen großen Raum einnehmen.

Einer langen Widerlegung werden derartige Einwände gegen die Bedeutung und Beweiskraft der Wunder wohl kaum bedürfen. Es genüge darauf hinzuweisen, daß 1) sehr viele von den zur Parallele herbeigezogenen Erzählungen den Charakter der Erfindung offen an der Stirne tragen und den wahren Wunderberichten nicht an die Seite gesetzt werden dürfen; 2) ein Teil derselben ist auch auf Nachahmung der evangelischen Berichte zurückzuführen, während es sich bei einem anderen Teile um mancherlei Betrügereien handelt; 3) wahre und eigentliche Wunder im theologischen Sinne, die zur Bekräftigung einer falschen Lehre oder zur Beglaubigung eines falschen Kultus gewirkt wären, lassen sich in keinem einzigen wirklich glaubwürdigen Berichte nachweisen; 4) außerordentliche Dinge, die aber die Kraft der erschaffenen Geisterwelt nicht übersteigen, kann Gott aus mancherlei Gründen zulassen; doch wird man aus den Umständen immer erkennen können, daß es sich in solchen glaubwürdig berichteten Fällen bei falschen Religionen um dämonische Wirkungen handelt; 5) gegen

die Wunder der Evangelien und ihre Beweiskraft läßt sich aus diesen Beispielen gar nichts folgern.

Im einzelnen sei bemerkt: 1) Bei den Wundern *Vespasians*, von denen übrigens nur zwei Fälle genauer erzählt werden (*Tacitus*, Hist. IV 81. *Sueton.*, Vespas, 7), handelt es sich nach *Tacitus* um Heilungen, welche die Ärzte ausdrücklich als durch natürliche Mittel erreichbar bezeichneten, nämlich um einen Augenkranken, der seine Sehkraft noch nicht vollständig verloren hatte, und einen Mann mit einer verrenkten Hand. Ob das, was von der Heilung berichtet wird, auf Schmeichelei oder rein natürliche Ursachen oder dämonische Beeinflussung zurückzuführen ist, läßt sich schwer entscheiden; der eine Kranke erklärte, daß er sich auf den Rat des Gottes Serapis an den Kaiser wende. Eine Reihe ähnlicher Heilungen, die unter Anwendung der abenteuerlichsten Mittel erfolgt sein sollen, werden namentlich über Äskulap erzählt. Vgl. *J. v. Bonniot* p. 133—62.

2) Die angeblichen Wunder des neupythagoreischen Magiers *Apollonius von Tyana*, der um das J. 96 n. Chr. in Ephesus gestorben sein soll, während andere seinen Tod nach Lindus oder Kreta verlegten, wurden im Anfang des 3. Jahrhunderts von *Flavius Philostratus* in 8 Büchern beschrieben und insbesondere schon von dem Statthalter *Hierokles* von Bithynien (um 303) als Parallele zu den evangelischen Wunderwerken gegen das Christentum verwendet. Das Urteil, welches *Eusebius* von Cäsarea über das Machwerk fällte, ist unwiderlegt geblieben; er bewies nämlich in seiner Schrift „Πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα, διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν“ (bei *Migne*, P. G. 22, 795—868), daß die Schilderung des Philostratus auf erdichteten oder überlieferten Sagen und Fabeln beruhe und die erzählten Wunder entweder Erfindung oder dämonisches Blendwerk seien (vgl. *J. v. Bonniot* p. 163—92. *O. Bardenhewer*, Patrologie² p. 217; *ders.*, Geschichte der altkirchl. Litteratur I 158 Anm. 1). Selbst der Tübinger Kritiker *F. Chr. Baur* war der Ansicht, daß Philostratus in seinem Apollonius ein mit allen Tugenden und Wunderkräften ausgestattetes Gegenstück Christi herstellen wollte, und *R. Zöpffel* meint, daß diese Hypothese „an ihrer Wahrscheinlichkeit durch die neuern Bestreitungen nichts verloren habe“ (Lexikon für Theologie und Kirchenwesen³ [Braunschweig 1895] 28. Vgl. *J. R. Mozley* in *Smith-Wace*, Dict. of Christ. Biogr. I 35—40).

3) Bei den Wundern der alten Könige von Frankreich und England handelt es sich um die *gratia gratis data*, die diesen Monarchen und nach einigen auch den spanischen Königen beigelegt wurde, durch Berührung mit der Hand *(the royal touch)* Leute vom Kropf oder von Skrofeln (Drüsengeschwulsten) zu heilen. Vgl. darüber *S. Alphons. Lig.*, Theol. mor. l. III n. 19. *A. Ballerini-Palmieri*, Opus theol. mor.³ II

p. 263 f. *H. Noldin*, Summa theol. mor. II p. 151. (De praeceptis n. 161) u. a. Man würde aber an deren Stelle wohl besser die älteren und sicherer bezeugten Beispiele der χαρίσματα ἰαμάτων und ἐνεργήματα δυνάμεων (1 Cor 12,9 f.) anführen können.

4) Über die Wunder des „seinem ganzen Wesen nach so nüchternen“ *Mohammed* ist kein Wort zu verlieren. Die vom „Glauben späterer Geschlechter“ ihm angedichteten Kraftstücke sind charakteristische Proben der orientalischen Phantasie, welche die evangelischen Wunderberichte zu überbieten suchte. Im Anschluß an den wunderbaren nächtlichen Ritt des Propheten von Mekka nach Jerusalem hätte Prof. *Furrer* noch beifügen können, was sicherlich auch ihm vom Imâm in der Omar-Moschee über den heiligen Felsen und die Fingerspuren des Erzengels Gabriel erzählt worden ist, durch dessen gütige Bemühung der dem Gottesmanne schon in die Höhe folgende Stein den Moslemin als kostbare Reliquie schwebend erhalten wurde.

5) Die jansenistischen Erzählungen, namentlich vom Grabe des wundertätigen Diakons *François de Paris* auf dem Friedhofe von Saint-Médard (1731), werden von ernsthaften Historikern kaum noch beachtet. Es dürfte unwiderleglich feststehen, daß es sich in keinem einzigen Falle um wirkliche Wunder im theologischen Sinne handelt, und daß alle berichteten Tatsachen die Urheberschaft Gottes ausschließen. Vgl. *J. v. Bonniot* p. 211—17.

6) Noch viel weniger können die metaphysisch unmöglichen und phantastisch erfundenen Wunder Buddhas Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit erheben. Vgl. *J. v. Bonniot* p. 108—33. *F. v. Himpel*, Buddhismus, in Kirchenlexikon² II 1403—33. *P. Sinthern*, Buddhismus und Buddhistische Strömungen in der Gegenwart (Münster [1905]) 11—13.

20. „Zufällige Geschichtswahrheiten“ als Beweis für die Offenbarung. Von sonstigen Schwierigkeiten der Gegner verdienen zwei Bedenken gegen die Beweiskraft der Wunder noch eine kurze Erwähnung. Das erste wird von *G. E. Lessing* in seiner ersten theologischen Streitschrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ gegen den Herrn Direktor *Schumann* zu Hannover (i. J. 1777) erhoben (Lessings Werke, hgb. v. *Chr. Groß*, XVI 12): „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“

Er fügt hinzu: „Ich leugne also gar nicht, daß in Christo Weissagungen erfüllt worden; ich leugne gar nicht, daß Christus Wunder gethan, sondern ich leugne, daß diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit

völlig aufgehört hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden, seitdem sie nichts als Nachrichten von Wundern sind (mögen doch diese Nachrichten so unwidersprochen, so unwidersprechlich sein, als sie immer wollen), mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen."

Die anscheinend recht tief philosophische Argumentation leidet doch an verschiedenen gröblichen Fehlern. Denn 1) handelt es sich bei den Wundern als Beweis der Offenbarung gar nicht um den Nachweis von „notwendigen Vernunftwahrheiten" durch „zufällige Geschichtswahrheiten". Durch ein Wunder wird nämlich das historische Faktum einer göttlichen Offenbarung als wirklich von Gott kommend beglaubigt, nicht aber die einzelne Wahrheit als solche bewiesen.

2) Die Wahrheit der Wunder Christi hat nicht „völlig aufgehört, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden". Obwohl diese Forderung als Bedingung der Anerkennung der glaubwürdig überlieferten Wunder ganz unberechtigt ist, hat Gottes Güte doch auch hierin der menschlichen Schwäche willfahrt und durch die unleugbaren Wunder in der Vergangenheit und Gegenwart seiner Kirche dem Unglauben jeden Vorwand genommen.

3) Ein unwidersprechlich überliefertes göttliches Zeugnis für das Faktum einer Offenbarung und die göttliche Sendung ihres Organes verpflichtet jeden Menschen zur Annahme der offenbarten Lehren und Wahrheiten, nicht weil die zufällige Geschichtswahrheit der verpflichtende Grund dieser Annahme ist, sondern weil die alle verpflichtende, höchste Autorität des sich offenbarenden Gottes bei hinreichend feststehender Kenntnis von dem Faktum der Offenbarung jedem gegenüber ihre Rechte geltend macht.

4) Schließlich ist auch das so schön philosophisch lautende Prinzip selbst nicht einmal richtig; denn aus einer zufälligen Wahrheit, z. B. der Existenz dieser Schöpfung, die nicht notwendig sein muß, schließen wir doch mit

Recht auf die notwendige Wahrheit der Existenz eines allmächtigen Schöpfers.

21. Die Wunder ein Hindernis des Glaubens? Die zweite noch kurz zu berührende Schwierigkeit wurde in den früher zitierten Worten von *Amort* d. J. (Prof. *Sepp*) angedeutet und findet sich nicht selten im Munde der Gegner. „Der Plunder der Wunder, meinte *Amort* d. J., verdeckt uns die wahre Größe des Gottgesandten von Nazaret.“ *Frohschammer* macht den Glauben an Wunder verantwortlich für den Unglauben eines *Strauß* und überhaupt für die Zerstörung des religiösen Glaubens und Kultus bei den Gebildeten (Das neue Wissen und der neue Glaube, p. 160), während nach *D. Schenkel* die Wunder dazu beitragen, daß das Christentum einen „kulturfeindlichen Eindruck“ hervorbringe (Der Protestantenverein, p. 26; beide zitiert von *J. Knabenbauer* in Stimmen VIII 242). „Nicht nur *Strauß*, meint *Harnack*, sondern auch viele andere haben sich durch die Wunderberichte so abschrecken lassen, daß sie ihretwegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien rund verneint haben“ (Das Wesen des Christentums p. 16).

Also, könnte man glauben, haben die Wunder tatsächlich ihre Bedeutung und Beweiskraft verloren und sind eher zu einem Hindernis geworden, das der Annahme des Glaubens und der Rückkehr zum Glauben bei den Gebildeten entgegensteht. Wir sehen deshalb nicht nur anscheinend wohlmeinende nichtkatholische Gelehrte nach Kräften sich abmühen, um im Namen der Wahrheit und Wissenschaft und tieferen religiösen Erkenntnis dem echten Christentum den Charakter des Wunderbaren immer mehr abzustreifen; selbst auf katholischer Seite gibt sich hie und da die Neigung zu erkennen, den Gebildeten durch möglichst weitgehende Konzessionen auch in diesem Punkte die Aussöhnung mit den Forderungen des Glaubens leichter zu machen.

Es ist ein aussichtsloses Bemühen. So lange man die übernatürliche Offenbarung und die gläubige Annahme der-

selben nicht in ihr gerades Gegenteil, in eine mehr oder weniger natürliche Erkenntnis umkehren kann, ebenso lange wird man auch das Wunder als das Siegel der Offenbarung in seinem vollen Rechte lassen müssen. Mag immerhin die historische Forschung mit ihrer kritischen Sonde manch schöne Wunderlegende, die wir nur ungern missen mögen, als ungeschichtlich dartun, sie wird sich, wo sie aufrichtig die Wahrheit sucht, vor der unwidersprechlichen Tatsache des wahren Wunders beugen und ihm seine volle Bedeutung und Beweiskraft lassen müssen.

Daß freilich heutzutage recht viele Gebildete auch von solchen völlig bewiesenen Wundern „fremd und frostig berührt" werden, kann uns nicht befremden; denn die Anerkennung auch nur eines einzigen wahren Wunders fordert gebieterisch die demütige Unterwerfung unter die Autorität des Gottes der einzig wahren Offenbarung. Da ist es dann allerdings bedeutend einfacher, nach dem Worte des Berliner Professors das Unverständliche in den Wunderberichten „ruhig beiseite zu schieben". Aber man darf daraus nicht einen Mangel an Bedeutung und Beweiskraft aufseiten des Wunders entnehmen, sondern nur einen Mangel an Demut aufseiten der Wunderleugner.

Über andere Fragen und Schwierigkeiten vgl. die eingangs angegebenen Autoren.



II. Die Wunder Christi im allgemeinen

22. *Einteilung.* Bevor wir an die Erklärung der einzelnen Wunder des Herrn im Evangelium herantreten, haben wir noch einige Fragen über die Wunder Christi im allgemeinen kurz zu erörtern. Wir fassen die notwendigsten Stücke in folgende Punkte zusammen:
1) Glaubwürdigkeit der Wunderberichte des Evangeliums;
2) Name, Begriff und Zweck der evangelischen Wunder;
3) Kurzer Überblick über die Geschichte ihrer Erklärung;
4) Bedeutung und praktische Verwertung, und
5) Übersicht und Einteilung der Wunder des Evangeliums.

§ 1. Glaubwürdigkeit der Wunderberichte des Evangeliums

23. *Bestreitung der Glaubwürdigkeit durch die Kritiker.* Die Quellen unserer Kenntnis der Wunder Christi sind die vier hl. Evangelien und einige gelegentliche Bemerkungen in der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Glaubwürdigkeit der Evangelien des näheren nachzuweisen. Wir müssen dafür auf die neutestamentlichen Einleitungswerke und die besonderen Untersuchungen verweisen, über welche diese Werke Aufschluß geben. Mit Rücksicht auf das Vorgehen unserer wunderscheuen Gegner sind aber einige Bemerkungen auch bei der exe-

getisch-praktischen Erklärung der Wunder Christi unerläßlich.

Die modernen Kritiker betrachten es ganz allgemein als ein selbstverständliches und unumstößliches Resultat der historischen Forschung, daß man die evangelischen Erzählungen nicht als glaubwürdige Berichte von Augenzeugen betrachten dürfe. Wenn wir ihre „Beweise“ für diese grundlegende oder vielmehr grundstürzende These etwas näher prüfen, so werden wir unschwer konstatieren können, daß der hauptsächlichste und letzte Grund dieser Leugnung bei allen ohne Ausnahme eben jenes πρῶτον ψεῦδος von der Unmöglichkeit und Unbeweisbarkeit des Wunders ist.

„Ce n'est pas, versichert uns *E. Renan* an der früher schon zitierten Stelle, parce qu'il m'a été préalablement démontré que les évangélistes ne méritent pas une créance absolue que je rejette les miracles qu'ils racontent. C'est parce qu'ils racontent des miracles que je dis: Les Évangiles sont des légendes; ils peuvent contenir de l'histoire, mais certainement tout n'y est pas historique“ (Vie de Jésus[18], Préface de la 13. édition, p. VI).

Auf die gleiche Voraussetzung gründete auch vor ihm schon *D. Fr. Strauß* seine Leugnung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien und auf der Grundlage der Straußischen Kritik errichtete dann *F. Chr. Baur* das luftige Gebäude seiner gewaltsamen Geschichtskonstruktion. Als berufener Vertreter der „Tübinger historischen Schule“, für dessen „wissenschaftliche Tüchtigkeit“ die Redaktion der „Historischen Zeitschrift“ ausdrücklich zu haften erklärt (IV 90), äußert sich *E. Zeller* zu wiederholten Malen: „Das Wunder und die geschichtliche Betrachtung der Dinge schließen sich aus, wer diese will, kann jenes nicht zugeben — in dieser Überzeugung ist *Baur* mit *Strauß* vollkommen einverstanden“ ebensogut wie Prof. *Zeller* selbst (Hist. Zeitschr. IV 109). „Der Historiker kann von demselben (dem Wunder) keinen Gebrauch machen; er muß die Frage nach der Glaubwürdigkeit eines Wunderberichtes unter allen Umständen verneinen“ (*ebd.* VI 365). „Ist das Wunder überhaupt undenkbar, so werden auch in der Geschichte des Christenthums, und ebenso schon in der des neutestamentlichen Christenthums, Wunder undenkbar sein. Wenn uns daher doch Wunder erzählt werden, so müssen diese Erzählungen, so weit sie Wunder berichten, falsch sein; d. h. das Erzählte ist entweder überhaupt nicht geschehen, oder wenn es geschehen ist, so hat es seine ausreichenden natürlichen Ursachen gehabt, mögen nun die Erzähler diese Ursachen gekannt haben oder nicht, mögen sie mithin

natürliche Vorgänge oder Wunder berichten wollen" (*ebd.* VIII 110). „Zwischen dem Wunderglauben und der historischen Kritik, so schließt Zeller siegesbewußt seine Replik gegen den ausweichenden und mit seinen Konzessionen alles preisgebenden *A. Ritschl,* gibt es nun einmal keine Vermittlung; dieser Überzeugung wird jede weitere Erörterung der Frage nur zur Befestigung dienen können" (*ebd.* VIII 116).

Im gleichen Sinne erklärt deshalb auch *A. Harnack,* daß „nicht nur *Strauß,* sondern auch viele andere sich durch die Wunderberichte so haben abschrecken lassen, daß sie ihretwegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien rund verneint haben" (Wesen des Christentums p. 18). Freilich fügt er bei: „Wiederum ist es ein großer Fortschritt, den die geschichtliche Wissenschaft im letzten Menschenalter gemacht hat, daß sie jene Erzählungen verständnisvoller und wohlwollender zu beurteilen gelernt hat und daher auch Wunderberichte als geschichtliche Quellen zu würdigen und zu verwerten vermag" (*ebd.*). Es wäre aber weit gefehlt, daraus schließen zu wollen, daß die neuesten Kritiker, dank diesem großen Fortschritt der geschichtlichen Wissenschaft, die Erzählungen der Evangelien, insoweit sie wirkliche Wunder berichten, weniger unglaubwürdig zu finden geneigt seien. Die Analyse, welche Harnack selbst in seiner Gruppierung der Wunderberichte bietet, zeigt klar genug, daß auch nicht der kleinste Rest von wirklich Wunderbarem als geschichtlich glaubwürdig in den Evangelien übrig bleiben darf.

Ebenso sieht sich der Kritiker *W. Soltau* durch seine Erklärung daß „wegen derartiger Wunder die Berichte des Markus keineswegs zu beanstanden seien" (Unsere Evangelien [Leipzig 1901] p. 5), doch nicht gehindert, alles, was sich nicht aus natürlichen Gründen erklären läßt, als ungeschichtlich und unglaubwürdig zu beanstanden. Von dem gleichen Geiste lassen sich die übrigen modernen Kritiker leiten; denn der „große Fortschritt" gegen früher besteht eben nur darin, nicht mehr in Bausch und Bogen die ganze Darstellung des Evangeliums als unglaubwürdig zurückzuweisen, sondern nur alles Wunderbare und Übernatürliche als ungeschichtlich daraus zu entfernen.

24. Äußere und innere Kriterien der Glaubwürdigkeit. Gegen diesen hauptsächlichsten Grund der wunderscheuen Gegner unserer Evangelien brauchen wir den Erörterungen über die Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders nichts mehr beizufügen. Sobald diese Wahrheit ohne Vorurteil anerkannt wird, genügt eine unbefangene Prüfung aller äußeren und inneren Kriterien, um zur Erkenntnis der vollen Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte zu gelangen.

Die äußere Bezeugung ist bei allen vier Evangelien eine solche, daß die Authentizität derselben, wie sie von der hl. Kirche festgehalten wird, auch wissenschaftlich als durchaus gesichert zu betrachten ist. Die inneren Merkmale stimmen mit den äußeren Zeugnissen so vollkommen zusammen, daß nur Voreingenommenheit und befangene Tendenzkritik die traditionellen Anschauungen des Irrtums verdächtigen kann.

Der Nachweis dieser Behauptungen wird von den neutestamentlichen Einleitungswerken erbracht: vgl. *R. Cornely,* Hist. et crit. Introd. in U. T. libros sacros[2] III (Paris 1897) Dissert. I sectio 1 p. 3—314. *Fr. Kaulen,* Einleitung in die hl. Schrift[4] III (Freiburg 1898) § 444—506 p. 3—92. *J. Belser,* Einleitung in d. N. T.[2] (*ebd.* 1905) p. 22—337. *F. S. Gutjahr,* Einleitung zu den hl. Schriften des N. T.[2] (Graz 1905) p. 113—221. — Vgl. auch *H. Boese,* Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, Freiburg 1895.

Auch vonseiten der negativen Kritik ist in den letzten Jahren eine größere Annäherung an die traditionellen Anschauungen gerade hinsichtlich dieser Fragen zu konstatieren. Allerdings ist mit der Annäherung direkt noch keinerlei Konzession hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der Wunderberichte gegeben; aber sie bleibt doch insofern sehr beachtenswert, als sie in ihren notwendigen Konsequenzen die Haltlosigkeit des negativ kritischen Standpunktes immer offenkundiger zeigt. Bemerkenswert sind in dieser Beziehung namentlich die Worte *Ad. Harnacks* in seiner Vorrede zum ersten Bande des zweiten Teiles seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius“ (Leipzig 1897). Sie haben berechtigtes Aufsehen erregt, da sie offen und klar ankündigen, daß die moderne Wissenschaft „in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition“ begriffen ist (p. X). Als gesicherte Ergebnisse seiner Forschungen betrachtet H. insbesondere, daß „die älteste Literatur der Kirche in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, literarhistorisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig ist“ (p. VIII), und daß „der chronologische Rahmen, in welchem die Tradition die Urkunden angeordnet hat, in allen Hauptpunkten von den Paulusbriefen bis zu Irenäus richtig ist und den Historiker zwingt, von allen Hypothesen in Bezug auf den geschichtlichen Verlauf der Dinge abzusehen, die diesen Rahmen negieren“ (p. X).

Einen neuen Beweis für diese „rückläufige Bewegung“ bietet derselbe Kritiker in seiner Schrift „Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte“ (Leipzig 1906). Er

zeigt darin, daß auch bei dem Kampf um die Echtheit der lukanischen Schriften „die Kritik in die Irre gegangen ist und die Tradition recht hat“ (p. III). Er fügt zwar die Beteuerung hinzu, daß diese rückläufige Bewegung sich durchaus nicht auf die Sachkritik beziehe, daß vielmehr in dieser „viele überlieferte Positionen m. E. immer unhaltbarer erscheinen und überraschenden Erkenntnissen Platz machen müssen“ (p. IV). Daß es aber mit dieser Unhaltbarkeit und der vordringenden überraschenden Erkenntnis vorläufig noch gute Weile hat, zeigt wieder gleich das unmittelbar folgende Geständnis: „In bezug auf den chronologischen Rahmen [nämlich in den Jahren 30—70], die Mehrzahl der leitenden Personen, die genannt werden, und den Boden ist die alte Überlieferung wesentlich im Rechte; aber darüber hinaus, d. h. im Verständnis der Sache, sind wir auf *unser eigenes tastendes Urteil* angewiesen und können die Vorstellungen und Erklärungen der ersten Berichterstatter häufig nicht annehmen. *Die Probleme sind durch die zeitliche Verkürzung und das Gewicht der noch der ersten Generation angehörigen Personen viel schwieriger geworden*“, und zwar ist *„das psychologische und geschichtliche Problem“* bei der bewiesenen Echtheit der Lukasschriften *„außerordentlich groß“* und *„kaum geringer“* als bei den Wundern und Reden des vierten Evangeliums (p. IV; von mir unterstrichen).

Wenngleich noch ein weiter Rückweg bis zur vollen Anerkennung der Tradition zu machen übrig bleibt, und obwohl Harnack mit der ganzen modernen Kritik trotz allem die Wunderberichte als unglaubwürdig und ungeschichtlich verwirft, so hat doch die traditionelle Anschauung über die Glaubwürdigkeit jener Berichte einen doppelten Gewinn von dieser rückläufigen Bewegung der Kritik: einesteils werden die vor fünfzig Jahren und in weiten Kreisen noch heute herrschenden Ansichten von der späten Entstehung der Evangelien durch die Vertreter der Wissenschaft selbst preisgegeben und zum Teil als „prinzipielle Tendenzkritik“ verurteilt; anderenteils wird die Position der Gegner der Wunder Christi mit ihren Konzessionen an die Tradition immer unhaltbarer. Darin hatte der holländische Theologe, von dem Harnack in seiner Vorrede erzählt, ganz recht, wenn er dem Berliner Professor gegenüber bemerkte: „Wer den Rahmen, in welchem die Tradition die altchristlichen Urkunden angesetzt hat, anerkennt, verzichtet darauf, eine *natürliche* Geschichte des Urchristentums zu zeichnen, und ist gezwungen, an eine *supranaturale* zu glauben.“ Gegen dieses für ihn „tötliche Argument“ weiß Harnack nur die schwache Verlegenheitsfrage vorzubringen: „Warum sollen 30—40 Jahre nicht ausgereicht haben, um den geschichtlichen Niederschlag in Bezug auf die Worte und Taten Jesu zu erzeugen, den wir in den synoptischen Evangelien finden? Warum bedurfte es hierzu 60—70 Jahre?“ (Gesch. d. altchristl. Lit. II 1 p. X). Die Antwort auf diese

Frage erscheint doch ziemlich einleuchtend: weil es ganz undenkbar ist, daß innerhalb eines Menschenalters in Bezug auf die Gesamtheit der Wunder Jesu Sage und Mythus aus rein natürlichen Ereignissen jene übernatürlichen Taten gebildet hätten, wie sie uns in den synoptischen Evangelien erzählt werden. „Die Probleme sind durch die zeitliche Verkürzung und das Gewicht der noch der ersten Generation angehörigen Personen viel schwieriger“ und wir dürfen beifügen, für die Kritik unlösbar geworden.

Außerdem ist mit Recht hervorgehoben worden, daß die Beweisführung der Gegner sich in einem offenbaren *circulus vitiosus* bewegt: sie leugnen die Glaubwürdigkeit der Berichte, weil sie Wunder enthalten, und sie leugnen die Wunder, weil sie nicht glaubwürdig berichtet sind.

25. Die Wunderberichte des Johannesevangeliums. Noch ein Wort müssen wir im besonderen über die Glaubwürdigkeit der Wunderberichte des Johannesevangeliums hinzufügen. Gerade gegen diese vierte Evangelienschrift richtet sich der heftigste Sturmlauf der Gegner.

„Das vierte Evangelium, meint *W. Soltau*, ist von jeher, ja bis auf den heutigen Tag das umstrittenste, das Hauptproblem aller Bibelkritik gewesen. Und doch können wir uns bei ihm verhältnismäßig kurz fassen. Das kommt daher, daß bei der Erforschung desselben sich gewisse Dinge als Wahrheiten ergeben haben, welche jeder urteilsfähige Mann anerkennen muß“ (Unsere Evangelien p. 103). *Harnack* bezeichnet uns diese „gewissen Dinge“ näher, wenn er sagt: „Der Verfasser (des 4. Evangeliums) hat mit souveräner Freiheit gewaltet, Begebenheiten umgestellt und in ein fremdes Licht gerückt, die Reden selbsttätig komponiert und hohe Gedanken durch erdachte Situationen illustriert. Daher darf sein Werk, obgleich ihm eine wirkliche, wenn auch schwer erkennbare Überlieferung nicht ganz fehlt, als Quelle der Geschichte Jesu kaum irgendwo in Anspruch genommen werden“ (Das Wesen des Christentums p. 13).

In ähnlicher Weise steht die Ungeschichtlichkeit und Unglaubwürdigkeit der Johanneischen Berichte kategorisch fest für *H. J. Holtzmann, A. Jülicher, H. H. Wendt, P. Wernle, O. Holtzmann, P. W. Schmiedel, P. W. Schmidt, K. Furrer* und fast die ganze kritische Schule, um von den neuesten. tiefphilosophischen Auslassungen des Züricher Privatdozenten *Joh. Kreyenbühl* über „das Evangelium der Wahrheit“ und den tiefsinnigen Betrachtungen des Holländers *J. R. van Eerde* über „De verborge zin van het vierde Evangelie“ ganz zu schweigen. Doch ist neuestens auch von kritischer Seite schon Widerspruch gegen diese Stellungnahme erhoben worden. „Diese Auffassung

des Johannes-Evangeliums (als unglaubwürdiger Geschichtsquelle für das Leben Jesu), bemerkt *Fritz Barth*, gilt in manchen Kreisen für abschließend bewiesen; aber genauere Nachprüfung hat alle ihre Positionen wankend gemacht" (Hauptprobleme des Lebens Jesu² p. 21). Selbst *Harnack*, der in seinen Vorträgen über das Wesen des Christentums „für Studierende aller Fakultäten" das vierte Evangelium als Geschichtsquelle so gering einschätzt, muß doch immer wieder die „außerordentlich große" und schier unlösbare Schwierigkeit des Problems betonen. So bemerkt er z. B. in seiner letzten Schrift „Lukas der Arzt": „Ist z. B. Lukas und nicht irgendein späterer unfaßbarer Anonymus und Compilator der Autor des großen Geschichtswerkes, so ist das psychologische und geschichtliche Problem, welches dadurch gegeben ist, außerordentlich groß. Es ist kaum geringer als jenes, welches der Verfasser des 4. Evangeliums bietet, wenn er sowohl das Wunder von Kana als auch die Abschiedsreden erzählt. — —" (p. IV).

Wie sich sogar katholische Exegeten dazu verstehen können, im Bunde mit den Kritikern die geschichtliche Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums offen preiszugeben, entzieht sich meinem Verständnis (vgl. Zeitschrift für kath. Theol. XXVIII [1904] 551—64).

Der Hauptgrund des Kampfes gegen das Johannesevangelium liegt ziemlich klar zu Tage. Herr *Otto Schmiedel* spricht ihn offen aus, wenn er schreibt: „Über dieses (Johannesevangelium) ist seit 100, besonders aber seit 60 Jahren ein heftiger Streit entbrannt, und das ist nicht verwunderlich, denn es ist dies zugleich der Kampf um die Gottheit Christi"[1]). Eine Wissenschaft, die als eines ihrer Grunddogmen die Leugnung dieser Wahrheit betrachtet, kann selbstverständlich jenen Evangelisten nicht als geschichtlichen Zeugen zulassen, welcher die Bestärkung des Glaubens an Christus als den eingeborenen Sohn Gottes zum ausgesprochenen Zweck seiner Darstellung gemacht und auf dieser Grundlage sein ganzes Evangelium aufgebaut hat.

Die Beweise, welche der hl. Johannes aus der Fülle der Wunderzeichen Jesu ausgewählt hat, bieten den Kritikern einen neuen Grund zum Widerspruch. „Die bloß in

---

[1]) Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung (Tübingen 1902) p. 13. In der zweiten Auflage (1906) lauten die letzten Worte etwas abgeschwächt: „. . . denn es verbindet sich hiermit zugleich der Kampf um die Gottheit Christi" (p. 17).

Johannes mitgeteilten Wunder — Verwandlung von Wasser in Wein, Heilung des hoffnungslos Kranken zu Bethzata, des Blindgeborenen, Auferweckung des Lazarus — tragen alle nichts von der Farbe wirklicher Erlebnisse, sie sind künstlich ausgedachte und effektvoll ausgeführte Potenzierungen bekannter synoptischer Erzählungen" (*A. Jülicher*, Einleitung[5] p. 377). Damit kehrt, freilich wiederum ohne jeden Beweis, die alte, aus der modernen Wunderscheu hervorgehende Schwierigkeit wieder. Die Tatsachen, welche Johannes berichtet, sind eben allzu offenbare wirkliche Wunder und widerstehen zu sehr allen Versuchen einer natürlichen Erklärungsweise.

Wer sich von diesen hyperkritischen Vorurteilen frei hält, wird leicht die traditionelle Anschauung hinsichtlich des vierten Evangeliums als völlig berechtigt anerkennen. Sowohl der apostolische Ursprung des Berichtes als auch die volle Glaubwürdigkeit des Berichterstatters ist keinem vernünftigen Zweifel unterworfen. Hinsichtlich aller Wunderberichte, die er in sein Evangelium aufgenommen hat, gilt seine feierliche Versicherung: *„Et qui vidit, testimonium perhibuit, et verum est testimonium ejus. Et ille scit quia vera dicit, ut et vos credatis"* (Joh 19, 35).

Die ausführlichere Begründung dieser Wahrheit wird in den Einleitungswerken geboten. Auf die aus den einzelnen Wundererzählungen entnommenen Schwierigkeiten werden wir bei der Erklärung derselben zurückkommen. Vgl. auch *J. Knabenbauer* in Stimmen aus M.-Laach LXVIII (1905 I) 154—70.

26. Subjektive und objektive Bedingung der Zuverlässigkeit. Sowohl hinsichtlich der Synoptiker, als auch des Johannesevangeliums können wir nach dem Gesagten mit vollster Berechtigung an der Anschauung der Tradition festhalten, daß wir es mit geschichtlichen Berichten zu tun haben, die teils unmittelbar von Augenzeugen verfaßt sind, teils auf die Aussagen unmittelbarer Augenzeugen zurückgehen. Die Zuverlässigkeit eines solchen Augenzeugen werden wir aber mit der historischen Kritik nach dem Grundsatz zu bemessen haben, ob der Bericht-

erstatter die Wahrheit sagen wollte und konnte (vgl. *G. Hüffer* in Hist. Jahrbuch X [1889] 761 f.).

Hinsichtlich der ersten, subjektiven Bedingung der Glaubwürdigkeit bieten uns die Evangelisten jede nur wünschenswerte Bürgschaft, daß sie die Wahrheit sagen *wollten*. Ihre Darstellungen zeigen sie uns als einfache wahrheitsliebende Männer, welche auch solche Züge nicht verschweigen noch beschönigen, die sie selbst oder die ihnen Nahestehenden in einem weniger günstigen Lichte erscheinen lassen. Zeitliche Vorteile irgendwelcher Art konnten sie nicht erwarten als Lohn ihrer Arbeit, wohl aber Verfolgungen und Anfeindungen wegen des Bekenntnisses ihres Glaubens. Durch die Beschaffenheit und die Umstände der Ereignisse, die sie erzählten, waren sie außerdem selbst gezwungen, der Wahrheit gemäß zu berichten, da sie sonst von allen Seiten des Irrtums überführt worden wären; denn es handelte sich um Tatsachen, die zum größten Teile vor Hunderten und Tausenden von Zeugen sich zugetragen hatten, und die wegen ihres Aufsehen erregenden Charakters binnen kurzer Zeit in weiten Kreisen bekannt geworden waren.

In Bezug auf die objektive Bedingung der Zuverlässigkeit, daß nämlich die Berichterstatter die Wahrheit sagen *konnten*, erscheinen die Evangelisten auch in der allergünstigsten Lage, namentlich hinsichtlich jener Begebenheiten, welche bei der Erklärung der Wunder des Herrn in Frage kommen. Denn zur sicheren Kenntnis dieser Ereignisse konnten sie auf eine ganz leichte Weise teils als Augenzeugen, teils durch die Mitteilung von Augenzeugen gelangen. Da es sich um äußerlich wahrnehmbare Tatsachen handelte, die meist vor vielen Zeugen sich ereigneten, so bedurfte es nur des richtigen Gebrauches der Sinne und des Verstandes, um Kenntnis von denselben zu erhalten. An eine allgemeine Täuschung in diesen einfachsten Beobachtungen ist gar nicht zu denken und es wäre sicherlich ein viel größeres und unbegreiflicheres Wunder, wenn ohne ein wirklich geschehenes Wunder

schon bald nach dem Tode Christi alle diese Ereignisse von allen Zeugen übereinstimmend als Wunder berichtet worden wären, ohne daß sich von irgendwelcher Seite Widerspruch dagegen erhoben hätte.

Mit Recht wurde schon von den ersten Apologeten darauf hingewiesen, daß es hinsichtlich der Wundertaten Christi auch nicht an äußeren Zeugen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte fehle; denn viele von denjenigen, welche Christus von ihren Krankheiten befreit, oder von den Toten auferweckt hatte, lebten noch lange Zeit nach seinem Tode und waren zum Teil bis in die Zeiten Hadrians untrügliche Bürgen dessen, was in den Evangelien über die Werke Jesu von Nazareth erzählt wurde.

So hat uns *Eusebius* in seiner Kirchengeschichte (IV 3. *Migne* 20, 308 B) die folgenden Worte des Apologeten *Quadratus* aufbewahrt: „Τοῦ δὲ Σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν· ἀληθῆ γὰρ ἦν· οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες, οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ Σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος, ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανόν, ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο." Ebenso berichtet uns *Philippus Sidetes* ein ähnliches Zeugnis aus dem Munde des *Papias*, Bischofs von Hierapolis: „Περὶ τῶν ὑπὸ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων (Παπίας ὁ εἰρημένος ἱστόρησεν), ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων" (Texte und Untersuch. V 2 p. 170. *E. Preuschen*, Antilegomena² p. 94).

§ 2. Name, Begriff und Zweck der evangelischen Wunder

Vgl. *H. E. G. Paulus*, Auch etwas über die Absicht der Wunderthaten Jesu, in Neues theol. Journal 1797, 342—99. 413—73. *R. Ch. Trench* p. 1—8. *N. Wiseman*, Die Wunder des N. T., in Abhandl. über verschied. Gegenst. I 143—208. *F. X. Dieringer*, System der göttl. Thaten² p. 483—569. *J. Köstlin*, De miraculorum quae Christus et primi ejus discipuli fecerunt, natura et ratione, Breslau 1860. *V. v. Strauß und Torney*, Die Wunder im N. T., in Neue kirchl. Zeitschrift III (1892) 124—68. *G. A. Chadwick*, The miracles of Christ, in The Expositor Ser. IV Vol. V (1892 I) 39—50. 126—39. 270—80. *R. H. Dryber*, Gedachten over het wonder en vooral de wonderen van Jezus in Geloof en Vrijheid 1893, 373—406. *P. Feine*, Das Wunder im N. T., Eisenach 1894. *G. Samtleben*, Das Wesen und die Bedeutung der Wunder Jesu, in Beweis des Glaubens 1897, 129—38. *Chr. Pesch*,

Prael. dogm. I[2] 105—23. *A. v. Schmid,* Apologetik p. 246 f. *J. A. Chase,* The motifs of the miracles of Jesus, in The Bibliotheca Sacra LVII (1900) 154—62. *P. Vallet,* Les miracles de l'Évangile, Paris 1901. *Jos. Müller,* De vera relig. p. 386—406. *G. Naumann,* Die Wertschätzung des Wunders im N. T., Leipzig 1903. *K. Beth,* Die Wunder Jesu, Gr. Lichterfelde 1905. — Vgl. auch die zu I § 1 angeführte Literatur.

27. Namen der Wunder im A. und N. T.

Im A. T. werden die Wunderwerke Gottes mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet, die zum Teil auch von den göttlichen Machterweisen in der Schöpfung vorkommen. Am häufigsten findet sich wohl die Bezeichnung נִפְלָאוֹת „außerordentliche, ungewöhnliche Dinge", die in der Septuaginta 34mal mit θαυμάσια, zuweilen auch mit θαυμαστά oder ἔνδοξα wiedergegeben wird (Vulg. meistens *mirabilia*). Fast ebenso häufig heißen diese außerordentlichen Werke מֹפְתִים „Wahrzeichen" (LXX etwa 34mal τέρατα, Vulg. *portenta* oder *prodigia*) und אֹתוֹת „Zeichen" (LXX σημεῖα, Vulg. *signa*), auch mit einander verbunden *signa et prodigia* (Deut 6,22 etc.). Sie werden ferner „große" und „furchtbare" Taten (גְּדֹלוֹת und נוֹרָאֹת; LXX μεγαλεῖα oder μεγάλα καὶ ἔνδοξα Deut 10,21; μεγαλωσύνη καὶ ἐπιφάνεια 2 Reg 7,23; Vulg. *magnalia et terribilia* oder *horribilia*) und „Machterweise" Gottes (גְּבוּרוֹת Deut 3,24; LXX ἰσχύς; Vulg. *fortitudo*. חַיִל Deut 8,17; LXX δύναμις) oder auch einfach „Werke" des Herrn genannt (מַעֲלָלִים Ps 76 [hbr. 77], 12; 77 [hbr. 78], 7; LXX ἔργα, Vulg. *opera*).

Schon aus diesen Bezeichnungen, und noch mehr aus den Tatsachen, welchen dieselben gelten, geht hervor, daß der früher erklärte Begriff des Wunders ganz dem Sprachgebrauch des A. T. entspricht. Noch deutlicher sehen wir dieses in den Ausdrücken, welche die Evangelien für die Wunder anwenden. Wir finden hauptsächlich fünf verschiedene Bezeichnungen für dieselben. Sie heißen δυνάμεις, *virtutes* als Machterweise des Herrn (Mt 11,20. 21. 23; 13,54. 58; 14,2. Mc 6,2. 5. 14; 9,39, Vulg. 38. Lc 10,13; 19,37. Vgl. Mt 7,22) oder auch allgemein ἔργα, *opera* als göttliche Taten

κατ' ἐξοχήν (Mt 11,2. Joh 5,20. 36 [bis]; 7,3. 21; 9,3. 4; 10,25. 32 [bis]. 37. 38; 14,10. 11. 12; 15,24. Vgl. Lc 24,19. Joh 4,34; 7,21; 17,4 τὸ ἔργον). Noch häufiger werden sie σημεῖα, *signa* genannt als Wahrzeichen der göttlichen Offenbarung (Mt 12,38. 39 [ter]; 16,1. 4 [ter]. Mc 8,11. 12 [bis]; 16,17. 20. Lc 11,16. 29 [ter]. 30; 23,8. Joh 2,11. 18. 23; 3,2; 4,48. 54; 6,2. 14. 26. 30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18. 37; 20,30), zuweilen verbunden mit τέρατα *prodigia* oder *portenta* (Mt 24,24. Mc 13,22. Joh 4,48). Nur einmal findet sich der Ausdruck θαυμάσια *mirabilia* (Mt 21,15) zur Bezeichnung der Staunen und Bewunderung erregenden Werke.

Der hl. *Thomas Aq.* erklärt den Unterschied zwischen den verschiedenen Benennungen kurz also: „In miraculis duo possunt attendi: unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae, et secundum hoc miracula dicuntur *virtutes;* aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale, et secundum hoc communiter dicuntur *signa;* propter excellentiam autem dicuntur *portenta* vel *prodigia,* quasi procul aliquid ostendentia" (Summa theol. 2, 2 q. 178 a. 1 ad 3).

Es muß als völlig verfehlt bezeichnet werden, wenn *H. H. Wendt* um ein Kriterium für seine Quellenscheidung im vierten Evangelium herzustellen, einen wesentlichen Unterschied zwischen den σημεῖα und ἔργα bei Johannes finden will (Das Johannesevangelium [Göttingen 1900] p. 54—61). Er gibt zwar zu, daß „ohne Zweifel auch der vierte Evangelist den Ausdruck (ἔργα) in diesem Sinne (als „Wunderwerke") verstanden" und deshalb ἔργα und σημεῖα gleichgestellt habe; er glaubt jedoch „eine wirkliche Differenz zwischen der in den erzählenden Partien des vierten Evangeliums hervortretenden Anschauung des Evangelisten und der in den Reden dieses Evangeliums herrschenden Anschauung" konstatieren zu können. Er gelangt daher zu einer tiefgreifenden Berichtigung des Johanneischen Mißverständnisses, indem er ἔργα und ἔργον gleichstellt und erklärt: „Das ‚Werk' oder die ‚Werke' Jesu sind seine gesamte praktische Betätigung, in der er seinen messianischen Beruf auszuführen sich bewußt war." Zur Widerlegung dieser willkürlichen „Verbesserung" des Evangelisten genügt der Hinweis auf Joh 4, 48; 6, 26, wo in den Worten Jesu selbst seine Werke σημεῖα genannt werden, und Joh 5,20; 7,21, wo als Wirkung der großen ἔργα oder der als ἔργον bezeichneten wunderbaren Heilung das Staunen und die Verwunderung des Volkes ebenfalls von Christus selbst hervorgehoben wird. Es ist eine leere Ausflucht, wenn *Wendt*

zur letzten Stelle bemerkt: „Die als ἔργον bezeichnete Heilung kommt hier (7,21) nicht in Betracht, sofern sie eine wunderbare Tat, sondern sofern sie eine am Sabbath verrichtete und deshalb von den Juden als verboten erachtete Arbeit ist.“ Gerade den wunderbaren Charakter hebt ja Christus selbst ausdrücklich hervor: ἓν ἔργον ἐποίησα, καὶ πάντες θαυμάζετε.

28. Der biblische Wunderbegriff. In all diesen biblischen Benennungen finden wir daher einen Begriff des Wunders, der mit dem früher erklärten vollkommen übereinstimmt. Es sind überall, wo es sich um wahre Wunder handelt, sinnenfällige, äußerlich wahrnehmbare Wirkungen gemeint, die dem gewöhnlichen Lauf der Dinge nicht entsprechen und auf Gott den Herrn als einzige ausreichende Ursache zurückgehen.

Insbesondere wird der letztere Punkt schon im A. T. wiederholt hervorgehoben. So fleht z. B. Moses zu Gott: *„Herr, Jahwe, du hast deinem Knechte schon gezeigt, wie groß du bist, und wie mächtig deine Hand ist; denn wo gibt es im Himmel oder auf Erden einen Gott, der so große Werke und solch gewaltige Taten vollbringen könnte wie du!“* (Deut 3,24). Das zweite Buch des Psalters wird mit dem schönen Lobspruch geschlossen: *„Gepriesen sei Jahwe, Gott, der Gott Israels, der allein Wunder wirket“* (Ps 71 [72], 18); vgl. Ps. 70 (71), 10; 76 (77), 14 f.; 134 (135), 4 etc.

Dieselbe Überzeugung gibt sich an vielen anderen Stellen des A. T. kund, wo die Wunder als offenbare Beweise der göttlichen Allmacht und als untrügliche Bürgschaft für die himmlische Sendung der Boten des Herrn anerkannt werden, wie wir es in der Geschichte des Moses, Gedeon, Daniel und mancher anderer sehen. Als Elias um das Wunderzeichen des Feuers vom Himmel flehte, betete er: *„Erhöre mich, Jahwe, erhöre mich, damit dieses Volk erkenne, daß du, Jahwe, der (wahre) Gott bist“* (3 Reg 18,37), und als darauf das Volk dieses himmlische Zeichen sah, rief es anbetend aus: *„Jahwe ist Gott, Jahwe ist Gott!“* (*ebd.* V. 39). Ebenso erkennt der Syrer Naaman in seiner wunderbaren Heilung das Wirken des einzigen wahren Gottes: *„Wisse,* so sprach er zu Elisäus, *ich habe nun erkannt, daß es keinen Gott gibt in allen Landen, außer in Israel“* (4 Reg 5,15).

In gleicher Weise werden die Wunder im N. T. überall als unmittelbar göttliche Taten und als das göttliche Siegel der Sendung Christi und seiner Apostel betrachtet. Wir kommen auf die wichtigsten Stellen gleich noch zurück. Allerdings werden auch die Wunderwerke der falschen Propheten, des Antichristes und Satans σημεῖα μεγάλα καὶ

τέρατα und δυνάμεις genannt (Mt 24,24. Mc 13,22. 2 Thess 2,9. Apoc 13,13. Vgl. Mt 7,22); es sind aber, wie der hl. Paulus den Thessalonichern schreibt, nur Werke κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους (2 Thess 2,9), die als Nachahmungen der Taten Gottes zwar manche in Irrtum führen und alle zur Prüfung und Vorsicht mahnen, aber nicht den Begriff des wahren Wunders, wie er im ganzen A. und N. T. festgehalten wird, verdunkeln können.

Es ist daher durchaus berechtigt, wenn *E. Ménégoz* es kaum des Beweises bedürftig erachtet, daß der früher erklärte Begriff des Wunders sich auch fast auf allen Seiten der hl. Schrift findet (La notion biblique du miracle [Paris 1894] p. 8 f.), und *F. Barth* versucht es vergeblich, an dieser Tatsache zu rütteln (Hauptprobleme[2] p. 116 f.).

Vergeblich sucht man auch diesen biblischen Wunderbegriff mit der Bemerkung zurückzuweisen, daß die Juden zur Zeit des A. T. und auch in den Tagen Christi noch eine viel unvollkommenere Kenntnis der Naturgesetze hatten als wir, und daß sie deshalb viel eher geneigt waren, eine Wirkung als wunderbar anzusehen, die wir nach dem Fortschritt der naturwissenschaftlichen Kenntnisse einfach als Ausfluß natürlicher Kräfte betrachten würden. Sicherlich wird niemand diese Fortschritte, namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, leugnen oder anzweifeln wollen; aber niemand wird sich auch der Einsicht verschließen, daß es keineswegs dieser fortgeschrittenen Kenntnis der Naturgesetze bedarf, um die meisten der in den hl. Büchern, und besonders in den Evangelien erzählten wunderbaren Tatsachen als jenseits aller Naturgesetze liegend konstatieren zu können. Mochten die Tausende, welche bei der wunderbaren Brotvermehrung zugegen waren, auch keine Ahnung von dem Begriff eines Naturgesetzes haben, sie mußten sich alle, und zwar mit vollstem Rechte, sagen, daß dieser Vorgang durchaus nicht dem gewöhnlichen Laufe der Dinge entsprach. Die Volksmenge, die vor den Toren von Naim Zeuge der Auferweckung des toten Jünglings war, brauchte nicht erst von den Physikern und Chemikern unserer Tage darüber belehrt zu werden, daß ein solches Werk nicht mit natürlichen Kräften zustande kommt. Die praktische Kenntnis vom gewöhnlichen Laufe der Dinge, welche die tägliche Erfahrung einem jeden bietet, genügt in der Tat vollkommen zur Konstatierung solcher Wunderwerke. Wenn dabei die theoretische Unterscheidung des absoluten vom relativen Wunder oder des Wunderbaren im streng theologischen und im weiteren Sinne den Leuten aus dem Volke nicht immer möglich ist, so genügt doch auch dafür praktisch oft genug schon die Beobachtung des Vorganges selbst, und sonst wird die Prüfung aller Umstände ein Urteil über den Charakter der Begebenheit gestatten.

Im Kampfe gegen die Wunder lassen deshalb auch die Gegner diesen Einwurf tatsächlich fallen, indem sie nicht die mangelhafte

naturwissenschaftliche Bildung der Zeugen einer Begebenheit anrufen, sondern entweder die Begebenheit selbst, oder doch alles, was an ihr wunderbar ist, leugnen.

29. Zweck der Wunder Christi. Über den Zweck der Wunder Christi läßt uns das Evangelium keinen Augenblick im Zweifel. Immer wieder erklärt uns der Herr selbst, daß seine Wunder ein göttliches Zeugnis sein sollen zur Bestätigung seiner Macht und Sendung, und dasselbe versichern uns die Apostel und Evangelisten. Als Beweggrund zur Annahme des Glaubens und zur Befestigung im Glauben an Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, treten uns überall die Wunder entgegen.

Es genügt, auf einige Erklärungen Christi zu verweisen. Bei der Heilung des Gichtbrüchigen in Kapharnaum sagt der Heiland zu den Umstehenden: *„Was ist leichter, zu sagen: Die Sünden sind dir vergeben, oder zu sagen: Steh auf und wandele? Damit ihr aber wisset, daß der Menschensohn auf Erden Macht hat, Sünden zu vergeben, sprach er zu dem Gichtbrüchigen: Steh auf, nimm dein Bett und geh in dein Haus“* (Mt 9,5 f.). Als Johannes der Täufer seine Jünger an Christus sandte mit der Frage: *„Bist du es, der da kommen wird, oder sollen wir auf einen anderen warten?“*, lautete die Antwort des Herrn: *„Gehet hin und meldet dem Johannes, was ihr höret und sehet: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündigt, und selig ist, wer kein Ärgernis an mir nimmt“* (Mt 11,2—6. Lc 7,19—23). Namentlich gegen die Leugner der Gottheit Christi wird im vierten Evangelium immer wieder auf dieses Zeugnis der Wunderwerke hingewiesen: *„Ich habe ein größeres Zeugnis als Johannes,* sagt der Heiland den Juden nach der Heilung des 38 Jahre lang Kranken vom Teich Bethesda; *denn die Werke, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollbringe, diese Werke, die ich tue, geben Zeugnis von mir, daß der Vater mich gesandt hat“* (Joh 5,36). Nach der Heilung des Blindgeborenen weist Christus die um ihn sich drängenden Juden wieder auf dieses Zeugnis seiner Werke hin: *„Ich redete zu euch, aber ihr glaubt mir nicht; die Werke, welche ich vollbringe im Namen meines Vaters, diese legen Zeugnis von mir ab“* (Joh 10,25). *„Wenn ich die Werke meines Vaters nicht vollbringe, dann glaubt mir nicht; wenn ich sie aber vollbringe, und wenn ihr mir nicht glauben wollt, so glaubet den Werken, damit ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich in ihm“* (*ebd.* V. 37 f.).

Die Bestärkung des Glaubens an seine göttliche Würde und Sendung, die Christus an diesen und anderen Stellen mit großem Nachdruck als den hauptsächlichsten Zweck der Wunder bezeichnet, war denn auch die besondere Frucht dieser seiner Werke (Joh 2,11. 23; 3,2; 4,53; 11,45. 47 f.); sie war ebenso die ausgesprochene Absicht des vierten Evangelisten in seiner Darstellung der Wundertätigkeit Jesu (Joh 20,30 f.). Der gleiche Zweck wird auch von den Aposteln angestrebt, wenn sie später in der Verkündigung des Evangeliums auf die Wunder ihres göttlichen Meisters hinweisen (vgl. Act 2,22; 10,38).

Diesen klaren Zeugnissen über den Zweck der Wunder Christi wird von alten und neuen Gegnern gewöhnlich das Wort des Heilandes an den Hauptmann von Kapharnaum entgegengehalten: *„Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht“* (Joh 4,48). Wir kommen bei der Erörterung über die Bedeutung der Wunder Christi auf diesen Einwurf zurück.

§ 3. Zur Geschichte der Erklärung der Wunder Christi

Vgl. *R. Ch. Trench* p. 62—92. *F. X. Dieringer,* System der göttl. Thaten[2] p. 3—48. *H. Denzinger,* Vier Bücher v. d. relig. Erkenntnis II 335—420. *E. Zeller* in Hist. Zeitschr. IV 90—173. *J. Köstlin* in Realenzyklop.[2] XVII 358—70. *Fr. A. B. Nitzsch,* Lehrb. d. evang. Dogmatik[2] (Freiburg 1896) p. 139—43. *J. Kaftan,* Dogmatik[3] p. 269—77. *A. v. Schmid,* Apologetik p. 260—80. *W. Sanday* in *J. Hastings,* Dictionary II 625. — Vgl. auch *Chr. E. Luthardt,* die modernen Darstellungen des Lebens Jesu[2], Leipzig 1864. *G. Uhlhorn,* Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen[4], Stuttgart 1892. *H. Weinel,* Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen 1903. *O. Schmiedel,* Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung[2], Tübingen 1906. *A. Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede, Tübingen 1906.

30. ***Die gläubige Erklärung der Wunder Christi.*** Wenn wir die Geschichte der Erklärung der Wunder Jesu überblicken, sehen wir auf der einen Seite in geschlossener Reihe die gläubigen Ausleger der Evangelien stehen, die von den Tagen Christi an bis auf unsere Zeit einmütig an dem Bekenntnis der Gottheit des Erlösers

festhalten und in seinen Wunderwerken eine Offenbarung seiner göttlichen Macht und Würde erkennen. Innerhalb des Kreises dieser gläubigen Erklärer lassen sich zwar wieder einzelne Gruppen unterscheiden, je nach den verschiedenen Richtungen, welche die Exegetenschulen einschlugen. Hinsichlich der Wundererklärung bieten dieselben aber kaum besondere hervorstechende Merkmale. Auf dieser Seite würde daher die Geschichte der Erklärung der evangelischen Wundererzählungen, zunächst in der katholischen Kirche und dann auch in den Kreisen der gläubigen protestantischen Exegeten, mit einer Geschichte der Exegese überhaupt fast zusammenfallen. Wir müssen dafür auf die besonderen Bearbeitungen dieser Geschichte verweisen, obwohl es leider eine vollständige Behandlung derselben noch kaum gibt.

Vgl. *R. Cornely,* Hist. et crit. Introd. in U. T. libros sacros[2] I (Paris 1894) p. 630—763. *V. Zapletal,* Hermeneut. bibl. (Frib. Helv. 1897) p. 148—175. *St. Székely,* Hermeneut. bibl. gen. (Frib. Br. 1902) p. 412—39; letzterer führt p. 438 f. eine Reihe von sonstigen einschlägigen Schriften an.

Auch die meisten protestantischen Exegeten der ersten zwei Jahrhunderte nach Luther stehen hinsichtlich der Wunder wie auch in anderen Fragen durchaus auf dem gläubigen Standpunkte. Wie sehr jene ganze Zeit nicht an Wunderscheu, sondern vielmehr an Wundersucht krankte, zeigt zur Genüge die damals üppig blühende Wunder- und Schauerliteratur (vgl. *J. Janssen,* Gesch. des deutschen Volkes VI[15] [Freiburg 1901] p. 450—83, und über die „Geheimkunst-, Zauber- und Teufelslitteratur“ *ebd.* p. 484—558).

Indessen ließen es die protestantischen Schrifterklärer in der Wunderfrage ebensogut wie in manchen anderen Punkten an der notwendigen Konsequenz fehlen, indem sie zwar die Wunder Christi und der Apostel anerkannten, aber die zu allen Zeiten in der christlichen Kirche geschehenen wunderbaren Tatsachen trotz aller geschichtlichen Beglaubigung als Trug und Teufelswerk verwarfen. Schon *J. J. Rousseau* zeigte im zweiten seiner *Lettres de la montagne* die Haltlosigkeit des protestantischen Verfahrens, das seine Spitze unmittelbar gegen seine Urheber selbst richte; „Le raisonnement (protestant) n' a qu'un défaut: c'est qu'il fait directement contre ceux qui s'en servent. Il est très bon pour les Catholiques, mais très mauvais pour les Protestants.“

31. Die alten jüdischen und heidnischen Gegner der Wunder Christi. Auf der entgegengesetzten Seite treffen wir eine bunte Reihe von Gegnern der Wunder Christi. In ihren Anschauungen gehen die verschiedenen Erklärer hier weit auseinander; einig sind sie nur in dem Bestreben, die Wahrheit und Wirklichkeit der Wunder des Herrn zu leugnen oder wenigstens ihre Beweiskraft zu bestreiten.

An erster Stelle begegnen uns in dieser Schar die jüdischen Schriftausleger. Das unerfreuliche Bild der jüdischen Polemik gegen das Christentum brauchen wir hier nicht in seinen einzelnen Zügen zu schildern. Es ist zwar leicht erklärlich, aber deshalb nicht weniger traurig, daß die Leidenschaft in diesem Kampfe vielfach zu den gemeinsten Waffen niedriger Verleumdung gegriffen hat, um die Person des verhaßten Nazareners, seiner Mutter und seiner Jünger zu verunglimpfen und in den Kot zu ziehen.

Die Belege dafür bieten *Joh. Christophorus Wagenseil,* Tela ignea Satanae, Altdorf 1681; *Joh. Lightfoot,* Horae hebraicae in Evang. (Opera ed. *Joh. Leusden,* II[2], Ultrajecti 1699); *Joh. Andr. Eisenmenger,* Entdecktes Judentum, Königsberg 1711 (2 Bände); *Christian Schöttgen,* Horae hebr. et talmudicae in univ. N. T. I, Dresdae et Lipsiae 1733; *Joh. Gerh. Meuschen,* N. T. ex Talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum, Lipsiae 1736; *Joh. Jac. Wettstein,* N. T. graecum I, Amstelaedami 1751; *Aug. Wünsche,* Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878. Neuestens wurden die wichtigsten Texte der *Toledoth Jeschu'a* (Geschichte Jesu) hebräisch und deutsch herausgegeben von *Samuel Krauss,* Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902; die Bemerkungen, mit welchen der Herausgeber seine Texte erläutert, können denselben ihren gehässigen Charakter keineswegs nehmen, wohl aber die jüdische Polemik nach verschiedenen Richtungen kennzeichnen. Vgl. auch *Gust. Rösch,* Die Jesusmythen des Judentums, in Theol. Studien und Kritiken XLVI (1873) 77—115; *E. Bischoff,* Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu, Leipzig [1895]; *H. Laible,* Jesus Christus im Thalmud[2], Berlin 1900; *G. Dalman,* Was sagt der Thalmud über Jesum, *ebd.* 1891; *L. Couard,* Jüd. Sagen über das Leben Jesu, in Neue kirchl. Zeitschr. XII (1901) 164—76; *R. Tr. Herford,* Christianity in Talmud and Midrasch, London 1903.

In Bezug auf die Wunder Christi leugnen die jüdischen Polemiker nicht ihre geschichtliche Wahrheit, weil die Evidenz der Tatsachen jeden Widerspruch dagegen unmöglich machte. Sie bestreiten aber den wunderbaren Charakter dieser Tatsachen, indem sie dieselben nach dem Beispiel der Pharisäer (Mt 9,34; 12,24. Mc 3,22. Lc 11,15) auf ein Bündnis Christi mit Beelzebub zurückführen, oder als magische Zauberkünste zu erklären suchen. Einige lassen Christus die Magie von ägyptischen Zauberern erlernen, was auch von den Heiden den Christen nicht selten zum Vorwurf gemacht wurde; andere erzählen, Christus habe sich listigerweise in den Tempel zu Jerusalem zu dem heiligen Steine geschlichen und sich dort den unaussprechlichen Namen Gottes angeeignet, durch den er dann alle seine Wunderwerke verrichtete.

Schon *Celsus* erhebt die aus jüdischer Quelle stammende Beschuldigung, daß Christus seine Zauberkünste in Ägypten gelernt habe (*Orig.* c. Cels. I 28. 38; vgl. I 6. 68; II 49; VIII 9). *Arnobius* widerlegt den gleichen „verleumderischen und kindischen“ Einwurf: „Occursurus forsitan rursus est cum aliis multis calumniosis et puerilibus vocibus: Magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit; Aegyptiorum ex adytis angelorum potentia nomina et remotas furatus est disciplinas“ (Adv. gentes I 43. *M.* 6,773 A). Ebenso nehmen andere Väter nicht selten Bezug auf dieselbe Anklage; vgl. *Euseb.*, Demonstr. evang. III 6 (*M.* 22,224—36); *S. Hieron.*, Tract. de Ps. 71 (ed. *G. Morin*, Anecd. Mareds. III 2 p. 80); *S. August.*, De consensu Evang. I 9—11 (*M.* 34, 1049 f.). Im Talmud wird dieselbe Anschuldigung wiederholt (Tract. *Schabbath* f. 104 b; vgl. *Eisenmenger* I 149—51; *Schöttgen* II 699).

Die Fabel von der heimlichen Entwendung des *nomen ineffabile* findet sich namentlich in den verschiedenen Rezensionen der *Toledoth Jeschu'a;* vgl. *S. Krauss*, Leben Jesu p. 40 f., 68 f., 118 f. und die Übersetzung dazu p. 53 f., 93 f., 123 f.

Die heidnischen Gegner der Wunder Christi entnahmen ihre verleumderischen Beschuldigungen, wie schon bemerkt wurde, meistens jüdischen Quellen; auch sie leugnen nicht die Tatsächlichkeit der wunderbaren Begebenheiten, sondern suchen sie durch allerlei Zauberkünste zu erklären. Besonders bekannt geworden sind unter ihnen *Celsus* und *Porphyrius;* auch das Leben des *Appollonius*

aus Tyana von *Philostratus* und seine Verteidigung durch *Hierokles* von Bithynien können wir hierher rechnen.

Vgl. *Origenes, Arnob., Euseb., S. Hieron., S. August.* ll. cc.; über *Apollonius* vgl. p. 39.

32. *Die englischen Deisten.* Hartnäckiger und erbitterter als vonseiten der alten Heiden und der Juden wurde der Kampf wider die Wunder Christi von den Gegnern der Offenbarung in den letzten Jahrhunderten geführt. Grundlegend für dieses vielgestaltige System des modernen Rationalismus waren die deistischen und pantheistischen Lehren, die hauptsächlich von England und Holland im 17. Jahrhundert ausgingen und dann im 18. über Frankreich nach Deutschland sich ergossen, um von hier aus im letztvergangenen Säkulum in den verschiedensten Strömungen fast die ganze gebildete Welt zu überfluten. Als gemeinsames Element zeigt sich in diesen einander oft entgegengesetzten Richtungen der ausgesprochene Gegensatz zum Offenbarungsglauben. Damit führen sie folgerichtig auch zur Leugnung der Wunder Christi, wenngleich die Vertreter dieser Anschauungen nicht immer diese Konsequenz gezogen haben.

Als hauptsächlichste Begründer des englischen Deismus gelten mit Recht *Herbert,* Baron von *Cherbury* (1581—1648) und *Thomas Hobbes* (1588—1679); des ersteren Hauptwerk ist die Schrift *De veritate,* während der letztere seine Lehren besonders niederlegte in seinem *Leviathan, or the matter, form and power of a common wealth, ecclesiastical and civil* (London 1651). Beide erklären zwar die Offenbarung nicht direkt für unmöglich; sie wollen aber keine andere als die unmittelbare, selbstempfangene zulassen, und trotz mancher Unklarheit und Inkonsequenz nehmen sie doch auch der Offenbarung und den Wundern Christi fast allen Wert und alle Bedeutung. Namentlich bei Hobbes, der das Werk seines Freundes Herbert weiter fortsetzte, zeigt sich dabei auch deutlicher der ganz naturalistische Gottesbegriff; denn für ihn ist Gott nur das allgemeine Sein, die Natur in ganz

materialistischer Fassung (vgl. *H. Denzinger,* Relig. Erkenntnis I 171—6). Weiter ausgebildet wurden die deistischen Lehren namentlich von *Matthew Tindal* (1657—1733) in seiner Hauptschrift: *Christianity as old as the creation, or the gospel a republication of the religion of nature* (1730) und *Thomas Woolston* (1669—1731), der in verschiedenen Schriften insbesondere die Wunder Christi leugnete (*Moderator* 1725; *Six Discourses on the miracles of our Saviour* 1727—1729; *Defence of the Discourses* 1729 f.).

Über *Hume* und seine Leugnung der Erkennbarkeit des Wunders vgl. p. 22 f. 30.

33. *Baruch de Spinoza.* Nicht lange nach dem Erscheinen des Leviathan von Hobbes veröffentlichte *Baruch de Spinoza* (1632—1677) zu Amsterdam (unter Angabe des Druckortes Hamburg) seinen *Tractatus theologico-politicus,* continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse (Hamburg 1670). Er entwickelte darin sein pantheistisch-rationalistisches System, das die Lehren von Herbert und Hobbes konsequenter und klarer weiterführte.

Wie seine Weltanschauung „insbesondere durch Lessing, Schleiermacher, Goethe u. a. zu einem Ferment in der die letzte Wende der Jahrhunderte bezeichnenden Zeitbildung erhoben wurde“ (*H. Holtzmann* in Lexikon für Theologie und Kirchenwesen[3] p. 981), so waren namentlich seine Bemerkungen über die biblischen Wunder fast für alle späteren Kritiker die maßgebende Richtschnur. Nicht mit Unrecht wird daher der jüdische Philosoph von Amsterdam der Vater der negativen Bibelkritik für unsere moderne Zeit genannt, und auch die Waffen zur Bestreitung der Wunder Jesu werden selbst von den neuesten Rufern im Streit zumeist dem alten Arsenal des Tractatus theologico-politicus entnommen (*A. v. Schmid,* Apologetik p. 265).

Für eine natürliche Erklärung der biblischen Wunder zeigt Spinoza schon die drei später so beliebten und so oft betretenen Wege. Ein Teil der Wunderwerke soll einfach der orientalisierenden Darstellungsweise der Erzähler seine Entstehung verdanken; denn die Morgenländer pflegen eine auffallende Wirkung unmittelbar auf Gott zurückzuführen, ohne daß dadurch die Wirksamkeit natürlicher Mittelursachen ausgeschlossen wäre. Die Beobachtung enthält ein Körnchen Wahrheit, erweist sich aber für die Erklärung der Wunder Christi als völlig unzureichend.

Deshalb muß für diese ein zweites Mittel versucht werden: viele Wunderberichte sollen nur das Produkt der religiös erregten, schwärmerischen Einbildungskraft der Erzähler sein. Weil sie nämlich bei außerordentlichen Ereignissen die natürlichen Mittelursachen nicht erkannten, haben sie dieselben unmittelbar als Wirkungen Gottes betrachtet; bei ihrem religiösen Enthusiasmus haben sie auch wohl die Tatsachen vergrößert, oder dasjenige, was nur in ihrer begeisterten Einbildungskraft existierte, als äußere Wirklichkeit aufgefaßt und zur Darstellung gebracht.

Da auch damit noch nicht alles erklärt werden konnte, mußte eine dritte Möglichkeit offen gehalten werden: was sich nach dem ersten und zweiten Rezepte nicht beseitigen ließ, wurde als betrügerischer, von sakrilegischen Menschen fabrizierter Wunderbericht gebrandmarkt.

So war der Weg gezeigt und betreten, auf welchem die späteren kritischen Epigonen den Fußstapfen des Meisters folgend weiter voranschreiten konnten. Vgl. *A. v. Schmid,* Apologetik p. 261—5.

34. Die Betrugshypothese des Reimarus. Die zuletzt erwähnte, radikalste Betrugshypothese ist zwar hinsichtlich der Auferstehung Christi schon von dem jüdischen Synedrium aufgestellt worden. Bei der Erklärung der Wunder des Herrn hat sie aber nur wenig Anklang und spärliche Vertreter gefunden.

Außer Spinoza versuchten es einige englische Deisten und französische Freidenker, unter denen namentlich *François Marie Arouet de Voltaire* (1694—1778) und *Denis Diderot* (1713—1784) zu nennen sind, zur Erklärung der sonst unerklärlichen Wunderberichte die Jünger Jesu der betrügerischen Erfindung derselben zu bezichtigen. Bald darauf wurde diese Theorie besonders von *Hermann Samuel Reimarus,* dem Verfasser der „*Fragmente eines Ungenannten*" eifrig verfochten, die *G. E. Lessing* in seinen Beiträgen „Zur Geschichte und Literatur, aus den Schätzen der herzog-

lichen Bibliothek zu Wolfenbüttel" (1774—1778) veröffentlichte und mit seinen Bemerkungen begleitete (Lessings Werke, hgb. von *Christian Groß* [Berlin G. Hempel] XV 83—415).

Lessing gibt sich zwar alle Mühe, diese Fragmente als einem Manuskript der Wolfenbütteler Bibliothek entstammend zu bezeichnen und die öffentliche Meinung über den Verfasser irre zu leiten, indem er wider sein besseres Wissen den Übersetzer der Wertheimischen Bibel *Joh. Lor. Schmid* vermutungsweise als Urheber nennt. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel mehr, daß die berüchtigten Fragmente einen Teil des Werkes „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (1767) oder vielmehr den ersten Entwurf zu diesem Werke (um 1744) von dem Hamburger Gymnasiallehrer *Hermann Samuel Reimarus* (1694—1768) bildeten, und daß Lessing eine Abschrift seiner Fragmente, die er wahrscheinlich durch die Tochter des Verfassers, Elise Reimarus, erhalten hatte, bei seiner Übersiedelung von Hamburg nach Wolfenbüttel (1770) mitbrachte. Die Originalhandschrift der ganzen „Apologie" befindet sich noch jetzt auf der Hamburger Stadtbibliothek.

Mit den Wundern Christi befaßt sich namentlich das letzte und längste der sieben Fragmente „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger", das Lessing nur mit einer „Vorrede" ohne „Gegensätze" und Bemerkungen als besonderes Werk 1778 herausgab. Es ist das „dreisteste und stärkste" von allen und bietet in seinen Hauptgedanken manche jener Grundzüge einer undogmatischen „Religion Christi" im Gegensatz zur „christlichen Religion", die man in unseren Tagen wieder mit so großem Applaus als das „Wesen des Christentums" hinzustellen beliebte. Die großen Lehren von der Gottessohnschaft Christi, von der allerheiligsten Dreieinigkeit, von der erlösenden Kraft des Kreuzestodes sollen nicht zum Evangelium Christi gehören, das vielmehr nur die Lehre kannte: „Bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe gekommen." Wie Christus, so hätten auch die Jünger bis zur letzten Katastrophe nur auf eine weltliche Erlösung des Volkes Israel gehofft; sie hätten „nur wegen fehlgeschlagener Hoffnung nach seinem Tode ein ander Systema seiner Absichten, nämlich ein leidender geistlicher Erlöser der Menschen zu werden, ersonnen und darnach die Erzählung seiner Reden und Verrichtungen abgefasset" (VII. Fragm., I § 33 p. 346 u. ö.).

Aus dieser allgemeinen Beurteilung des Zweckes und der Absichten Jesu bedurfte es nur eines folgerichtigen Vorgehens, um alle Wunder als Produkte einer betrügerischen, wenngleich allenfalls gutgemeinten, Erdichtung zu verwerfen. „Die Wunder im N. T. sind zwar nicht durchgehends so gewaltig und abscheulich (wie die Wunder des Exodus),

sondern sie bestehen guten Theils in Heilung der Lahmen, Blinden, Tauben, Kranken, Besessenen; aber die Schreiber verwickeln sich doch auch hin und wieder in offenbaren Widerspruch; nirgend aber gewähren sie uns eine Nachricht der Umstände und zuverlässige Untersuchung, daraus man urtheilen könne, ob das, was etwa geschehen ist, ein wahres Wunder gewesen. Sie schreiben alles nur so platt und trocken hin und setzen dann ein Siegel des Glaubens darauf: ‚Wer glaubet, wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden.' Jesus selbst konnte kein Wunder thun, wo die Leute nicht vorher glaubten; und wenn verständige Leute, nämlich die Gelehrten und Obrigkeiten damaliger Zeit, Wunder von ihm verlangen, so fängt er, statt solche vor ihren Augen zu tun, an zu schelten, so daß kein Mensch von dieser Gattung an ihn glauben konnte. 30 bis 60 Jahre nach Jesu Tode kommen erst Leute, welche diese Wunder als geschehen in die Welt hineinschreiben, in einer Sprache. die ein Jude in Palästina nicht verstand, zu einer Zeit, da die jüdische Nation und Republik in der größten Verwirrung und Unruhe war, und da sehr wenige, die Jesum gekannt hatten, mehr lebten. So daß ihnen nichts leichter sein konnte, als Wunder zu machen, so viel als ihnen beliebte, ohne daß ihre Handschriften so leicht bekannt oder verstanden oder widerlegt werden konnten. Denen Bekehrten aber ward es vom Anfang eingeprägt, daß es ein Verdienst und seligmachend Werk sei, zu glauben und seine Vernunft gefangen nehmen unter dem Gehorsam des Glaubens: und daher war bei ihnen so viel Glaubwilligkeit, als bei ihren Lehrern pia fraus oder Betrug aus guter vorgegebener Absicht; welches Beides bekannter Maßen bei der ersten christlichen Kirche im höchsten Grad geherrschet hat. Wiewohl allerdings auch andere Religionen voller Wunder sind, die aus keinen besseren Quellen geflossen" (II § 48 p. 386 f.).

35. Bruno Bauer und der radikale Skeptizismus. Wie schon die angeführte Probe genügend zeigt, verrät der Verfasser der Fragmente ein sehr oberflächliches geschichtliches und religiöses Verständnis und es ist nicht zu verwundern, daß auch die kritische Wissenschaft über seine flachen Aufstellungen hinsichtlich der Wunder längst den Stab gebrochen hat. Eigentliche Nachfolger in seiner Betrugshypothese hat der Fragmentist nur wenige gehabt, wenngleich auch die Modernsten, wie schon bemerkt, in manchen Anschauungen mit ihm wieder zusammentreffen.

Überboten wurden die Wolfenbütteler Theorien in ihrer Gesamtheit aber noch von dem „verwegensten biblischen Kritiker der Neuzeit" *Bruno Bauer* (1809—1882), der nicht

nur alle Evangelien in das zweite Jahrhundert verlegte und die Echtheit aller paulinischen Briefe leugnete, sondern auch das Christentum selbst nur als das Produkt der stoischen und alexandrinischen Philosophie der römischen Kaiserzeit betrachtete und seine Entstehung vorzüglich dem Seneca zuschrieb. Im gleichen radikalen Sinne wurde die Existenz Christi von neueren holländischen und englischen Kritikern in Zweifel gezogen; die evangelischen Wunderberichte werden dann von selbst in das Gebiet der freien Erfindung verwiesen.

Vgl. *Bruno Bauer*, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, 1840; *ders.*, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 1841 f., 3 Bände; *ders.*, Kritik der Apostelgeschichte, 1850; *ders.*, Kritik der paulinischen Briefe, 1850—1852, 3 Teile; *ders.*, Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs. 2. Ausgabe, Berlin 1851 f., 4 Bände; *ders.*, Philo, Strauß, Renan und das Urchristenthum, 1874; *ders.*, Christus und die Cäsaren, Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, 1877. — *A. Pierson* et *S. A. Naber*, Verisimilia, Laceram conditionem N. T. exemplis illustraverunt et ab origine repetierunt, Amsterdam 1886. *[Anonymus]*, Antiqua Mater, A study of christian origins, London 1887. — *[H. Tannenberg* und *B. Sauberlich-Sommer]*, Die Bibel oder die sogenannten heiligen Schriften der Juden und Christen, Eine gemeinfaßliche Darstellung ihrer Entstehung, sowie Erklärung der Bedeutung ihres Inhalts nach den neuesten welt-, kultur- und sprachgeschichtlichen Forschungen, Berlin 1894.

Als Probe sozialdemokratischer Wissenschaft möge ein weniges von den letzterwähnten „neuesten welt-, kultur- und sprachgeschichtlichen Forschungen" hier Platz finden: „Über einen Jesus von Nazara (der von Luther benutzte Text, welcher überall Nazareth liest, ist unrichtig), wissen wir, wie schon mehrmals angedeutet, so viel wie gar nichts, und es ist nicht ohne gewichtige Gründe, wenn manche Geschichtsforscher die historische Existenz einer solchen Persönlichkeit in Zweifel ziehen und behaupten: einen Mann oder gar Propheten dieses Namens habe es gar niemals gegeben . . . . Die Existenz eines Ortes Nazara (nicht Nazareth) ist uns weder aus dem A. T., noch von einem Zeitgenossen Jesu, auch nicht aus späterer Zeit überliefert . . . Im Augenblicke, wo Jesus in der Legende vor uns tritt, ist er nicht in seinem ursprünglichen Berufe beschäftigt, in dem wir ihn überhaupt nie beobachten, er tritt uns vielmehr als wandernder Zauberarzt entgegen, wie es deren heute noch im Oriente gibt. . . Obgleich solche Leute einen großen Nimbus um sich hatten, waren sie doch damals keine Seltenheit — Apollonius that dasselbe und es gab auch

in Palästina mehr Leute, die diesen Erwerbszweig — denn ein solcher war es — betrieben. . . . Wir wissen, daß es um die Zeit Jesu in Palästina von Propheten und Messiassen wimmelte . . ." (p. 363. 365. 366. 367. 369).

Derselbe radikale Skeptizismus, der sogar die Existenz Jesu leugnet, wurde in den letzten Jahren wieder vertreten von *Albert Kalthoff* (1850—1906) in verschiedenen Schriften und neuestens von *William Benjamin Smith* in dem Werke „Der vorchristliche Jesus" (Gießen 1906) sowie in manchen romanhaften Behandlungen des Lebens Jesu. Die kurze Erinnerung an diese extreme Richtung möge hier genügen.

36. Die rein natürliche Erklärung von H. E. G. Paulus. Gegen derartige radikale Anschauungen erheben auch die meisten Vertreter der kritischen Wissenschaft einen entschiedenen Protest, obwohl manche in den Konsequenzen ihrer Aufstellungen sich doch wieder der Betrugshypothese des *Spinoza* und *Reimarus* bedenklich nähern.

Mehr Anklang haben aber bei den Kritikern andere, zum Teil auch schon von *Spinoza* angedeutete Erklärungsweisen gefunden. An erster Stelle ist unter diesen die natürliche, philologisch-exegetische Erklärung der Wunderberichte zu nennen, die namentlich von dem Heidelberger Professor *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus* (1761—1851) begründet und verteidigt wurde.

Die traditionelle, gläubige Anschauung sieht in den h. Büchern und ihren Erzählungen Berichte über wirkliche, geschichtliche Begebenheiten, denen ein übernatürlicher Charakter zukommt. Von diesen beiden Voraussetzungen wagte Paulus die erste, nämlich die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Nachrichten, in der Hauptsache nicht anzutasten; er leugnete aber durchaus den übernatürlichen Charakter der überlieferten Tatsachen und sah sich dadurch genötigt, auf künstliche Weise das anscheinend Wunderbare und Übernatürliche in jenen Berichten unbeschadet ihrer Geschichtlichkeit in etwas rein Natürliches und verstandesmäßig Erklärliches zu verwandeln.

Nachdem er schon in früheren Publikationen, und namentlich in dem von 1795—1798 durch ihn redigierten „Neuen theologischen Journal" verschiedene Proben seiner Erklärungsweise veröffentlicht hatte,

unternahm er in umfassender Weise für die ganze evangelische Geschichte diesen Umwandlungsversuch in seinem Hauptwerke „Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das N. T., in welchem der griechische Text, nach einer Recognition der Varianten, Interpunktionen und Abschnitte, durch Einleitungen, Inhaltsanzeigen und ununterbrochene Scholien als Grundlage der Geschichte des Urchristentums bearbeitet ist“ (4 Bände über die Evangelien, Lübeck 1800—1804). Eine Umarbeitung dieses Kommentars mit Ausschluß des Johannesevangeliums gab er später heraus als „Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien“ (3 Bände in 5 Teilen, Heidelberg 1830—1833). In anderer Form veröffentlichte er den gleichen Stoff unter dem Titel: „Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, dargestellt durch eine allgemein verständliche Geschichterzählung über alle Abschnitte der vier Evangelien und eine wortgetreue, durch Zwischensätze erklärte Übersetzung des nach der Zeitfolge und synoptisch-geordneten Textes derselben“ (2 Bände in 4 Teilen, Heidelberg 1828).

Als Hauptmittel zu seiner Umwandlung diente ihm die philologisch-exegetische Bearbeitung und Verdrehung des Textes. Schon durch die einfache Worterklärung wurde so aus dem Wandeln *auf* dem See ein ganz natürliches Gehen *am* Seeufer, aus dem Finden des Staters im Maul des Fisches ein einfaches Erwerben des Geldes durch den Verkauf des Fanges. Wo die Worterklärung allein nicht ausreichte, wurde die orientalisierende Bildersprache der Evangelisten zu Hilfe genommen, durch die man auch über schwierigere Stellen anstandslos hinwegkam. So lautet z. B. der Bericht über die Erscheinungen bei der Taufe in unserer abendländischen bildlosen Sprache: „Dieser höchsten Erwartungen voll (daß ‚er nur auf sich selbst als Messias eingeweyht sei‘) steigt Er . . in die Fluten des Jordan hinab. Sein Haupt wird niedergetaucht, und da er es in andächtiger Rührung (προσευχόμενος Luk.) erhebt, strahlt ihm des klaren, offenen Himmels Heiterkeit ins Angesicht und das Sinnbild der Reinheit, eine Taube, senkt sich unverkennbar sichtbar gegen ihn zu von oben herab“ (Kommentar I 233). „Dies, dachten sie Beyde, dies ist das Sinnbild der göttlichen Begeisterungs-Kraft! So sprach es sich aus in dem tiefgerührten Gemüth dieser an Bildsprache und Bilddeutung gewohnten Morgenländer“ (Leben Jesu I 140).

Wo das Wunderbare weder der Worterklärung noch der Auflösung der Bildersprache weichen will, muß die geeignete sachliche Auslegung hinzukommen, welche die von den Evangelisten oft übergangenen natürlichen Mittelursachen aufdeckt und so den widerstrebenden Bericht ganz annehmbar gestaltet. So erweisen sich z. B. das Wunder von Kana als ein heiterer Hochzeitsscherz, die Brotvermehrung als eine durch das Beispiel Jesu angeregte Freigebigkeit im Austeilen

der mitgebrachten Vorräte, die Totenerweckungen als Wiederbelebung von Scheintoten, die Himmelfahrt als Rückzug auf ein mit Wolken bedecktes Gebirge. In einigen Fällen werden wir noch dazu an eine psychologische Täuschung denken müssen; so mochte Zacharias durch einen aufregenden Traum ernst und schweigsam geworden sein, woraus dann die Erzählung von der Engelerscheinung und Stummheit entstand.

So schien die schwere Aufgabe zu allseitiger Zufriedenheit gelöst und durch die entsprechende Behandlung der evangelischen Reden wurden Wundererzählungen und Lehren Jesu „zu einer so nüchternen ‚Vernünftigkeit‘ umgedeutet, daß auch der aufgeklärteste Rationalist sich des Glaubens an sie nicht zu schämen brauchte“ (*E. Zeller* in Hist. Zeitschr. IV 97). Vgl. *H. Denzinger*, Relig. Erkenntnis II 336 f. 341. *A. v. Schmid*, Apolog. p. 265 f. *A. Schweitzer*, Von Reimarus zu Wrede (Tübingen 1906) p. 48—56.

37. Die Mythentheorie von D. Fr. Strauß. Die Freude an der durch Paulus gefundenen vernünftigen Lösung des Wunderrätsels war aber vorerst nicht von langer Dauer. Noch zu Lebzeiten ihres Begründers wurde das mit so großem Aufwand von Gelehrsamkeit errichtete kritische Gebäude von einem anderen Kritiker fast gänzlich in Trümmer gelegt und vernichtet. Es geschah durch *David Friedrich Strauß.*

Geboren am 27. Januar 1808 zu Ludwigsburg in Württemberg, wurde er 1832 Repetent am theologischen Seminar zu Tübingen; nach Veröffentlichung seines „Leben Jesu“ ward er 1835 dieser Stellung enthoben und als Professoratsverweser nach Ludwigsburg versetzt; doch zog er es schon nach einem Jahre vor, in den Privatstand zurückzutreten. 1839 erhielt er einen Ruf als Professor der Dogmatik und Kirchengeschichte nach Zürich; noch vor Antritt der Stelle mußte er aber wegen des heftigen Widerspruchs, der im Kanton gegen seine Berufung erhoben wurde, sich in den Ruhestand zurückziehen. Er lebte dann als Privatmann in verschiedenen Städten (Heidelberg, München, Darmstadt, Heilbronn, Ludwigsburg) und starb zu Ludwigsburg am 8. Februar 1874.

Unter seinen Werken (in 12 Bänden gesammelt herausgegeben von *E. Zeller* 1876—1878) erregte das größte Aufsehen „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ (2 Bände; 1. Aufl. Tübingen 1835 f.; 2. verbesserte Aufl. 1837); gegen die zahlreichen Angriffe auf seine Darstellung veröffentlichte Strauß seine „Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie“ (3 Hefte, Tübingen 1837 f.). Die zeitweilig der positiven Theologie besonders in der „dritten, mit Rücksicht auf die

Gegenschriften verbesserten Auflage" seines „Leben Jesu" (1838 f.) gemachten Zugeständnisse nahm er in der vierten Ausgabe (1840) wieder zurück. Nach Veröffentlichung einer großen Zahl von anderen Schriften ließ er später in ganz neuer Form „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet" erscheinen (Leipzig 1864; 4. Aufl. 1877), und im J. 1872 seine letzte und radikalste Schrift „Der alte und der neue Glaube, ein Bekenntnis" (14. Aufl., 1895), in welcher er den offenen Bruch mit dem alten christlichen Glauben ausspricht und den neuen „Glauben" der materialistischen und monistischen Weltanschauung zu begründen sucht.

Hinsichtlich der Wunder Christi erkannte Strauß ganz richtig, daß der Erklärungsversuch des Paulus und seiner Schule völlig verfehlt sei. Wer den überlieferten Text als geschichtlich annimmt und durch allerlei gewaltsame Deutungen und geschmacklose Wortquälereien das Übernatürliche und Wunderbare aus den Berichten entfernen will, wird in der Tat niemand auf die Dauer befriedigen können und durch die eigene Halbheit und Inkonsequenz seine Stellung unhaltbar machen. Strauß versuchte daher entschlossen einen weiteren Schritt; er leugnete nicht bloß den übernatürlichen Charakter der Tatsachen des Lebens Jesu ebenso vollständig, wie es Paulus getan hatte, sondern er verwarf auch gänzlich die geschichtliche Glaubwürdigkeit der im Evangelium vorliegenden Berichte. Sie sollen nicht eine Geschichte des Herrn uns bieten, sondern Mythen, die sich unter Anlehnung an das Alte Testament in der ersten Kirche über den Herrn gebildet hätten.

Zum Begriff des Mythus, wie Strauß ihn auf alle Wunderberichte der Evangelien anwendet, gehören namentlich drei Stücke: 1) er ist Dichtung und nicht geschichtliche Wahrheit; 2) er beruht nicht auf der absichtlichen Erfindung eines einzelnen, sondern ist das Gebilde einer unbewußt und unwillkürlich arbeitenden Volkssage; 3) er entsteht aber unter dem Einfluß einer die Gesamtheit beherrschenden religiösen Idee, nicht aus dem freien Spiel der Phantasie. Bei den evangelischen Mythen war diese Idee eine doppelte: einerseits das im jüdischen Volke lebende und im A. T. zum Ausdruck gebrachte Messiasideal; andererseits die größtmögliche Verherrlichung Christi als des Stifters der christlichen Religion. Das doppelte Interesse, jenes Ideal in Christus verwirklicht zu sehen und diese Verherrlichung auf alle Weise zu erreichen, brachte in der ältesten Christengemeinde allmählich einen Kreis von legendenhaften, mythischen Dichtungen zu stande, mit denen die Person und das Leben ihres Stifters umgeben wurde und welche dann in das Evangelium Aufnahme fanden. Denselben lagen teilweise nur die alttestamentlichen Weissagungen zu grunde, die man auf Christus anwendete, teilweise aber auch eindrucksvolle und außerordentliche, wenngleich ganz natürliche Vorgänge aus dem Leben Jesu.

Später machte Strauß seinen Gegnern hinsichtlich der Heilungswunder Jesu das Zugeständnis, daß in Christus „mit seiner Macht über die Gemüther vielleicht auch eine physische Heilkraft verbunden war, die wir uns etwa durch die Analogie der magnetischen Kraft verdeutlichen mögen"; so „gelangen Curen, die als Wunder erscheinen mußten" (Streitschriften III 153).

In seiner letzten Bearbeitung des „Leben Jesu für das deutsche Volk" vom J. 1864 hat dann der Ludwigsburger Kritiker namentlich infolge des Auftretens Baurs und der Tübinger Schule seinen Standpunkt ganz bedeutend geändert. Ohne die Bezeichnung „Mythus" aufzugeben, vertrat er doch weit mehr die Baursche Ansicht von bewußter und absichtlicher Dichtung in den Evangelien; auch die bewußten Erdichtungen eines einzelnen seien füglich Mythen zu nennen, sobald sie Glauben gefunden hätten und in die Sage eines Volkes oder einer Religionspartei übergegangen wären (p. 159).

Die eigentliche mythische Erklärung, zu welcher übrigens schon *Origenes* gegen Celsus (II 55; ed. *P. Koetschau* I 178 f.) zu vergleichen ist, war damit tatsächlich aufgegeben.

Insbesondere hinsichtlich des vierten Evangeliums und seiner Wunderberichte glaubte Strauß nur bewußte oder absichtliche Erdichtungen annehmen zu können, während bei der übrigen evangelischen Mythenbildung auch noch ein unbewußtes Erdichten Platz haben sollte. Wie man sich das letztere vorzustellen habe, zeigt er an einigen Beispielen. Über das wunderbare Zerreißen des Vorhanges im Tempel beim Tode Jesu bemerkt er, es könne „eine sinnbildliche Redensart, wie wir sie Hebr 10,19 fg. finden, daß der Tod Jesu uns den Weg durch den Vorhang ins Allerheiligste eröffnet habe, von einem Zuhörer leicht eigentlich verstanden worden, und so jene Erzählung ganz ohne Bewußtsein der Erdichtung entstanden sein. Ebenso kann die Geschichte von der Berufung der vier Jünger zu Menschenfischern bisweilen so erzählt worden sein, daß der Fang, zu welchem Jesus sie berief, ihrem früheren Geschäfte und seiner magern Ausbeute als der überschwenglich ergiebigere entgegengestellt wurde, und wie leicht daraus im Weitererzählen von Mund zu Munde die Geschichte von dem wunderbaren Fischzug (Luc 5) entstehen konnte, erhellt von selbst" (p. 154).

38. *Die Tübinger Tendenzkritik.* Das Unzulängliche der Straußischen Mythentheorie wurde namentlich von dem schon erwähnten Tübinger Kritiker *Ferdinand Christian Baur* (1792—1860) mit Recht hervorgehoben. Er war zwar mit dem negativen Resultat dieser Theorie ganz einverstanden, indem er das Ungeschichtliche und

Unglaubwürdige der evangelischen Erzählung und namentlich ihrer Wunderberichte durchaus anerkannte und sich bei der Beurteilung derselben von den gleichen Prinzipien wie Strauß leiten ließ. Er suchte aber die Darstellung des „Lebens Jesu“ nach der positiven Seite hin zu ergänzen, indem er den geschichtlichen Hintergrund für die Entstehung dieser evangelischen Darstellung nachzuweisen sich bemühte. Hatte er damit auch schon vor dem Erscheinen des „Lebens Jesu“ begonnen, so wurde ihm doch „deren volle und rücksichtslose Durchführung erst durch Strauß' kritische Wirksamkeit möglich gemacht; .... die Baursche Geschichtskonstruktion ist insofern durch die Straußische Kritik bedingt, und sie konnte nicht eher zur Reife kommen, als bis ihr jene freie Bahn gemacht hatte“ (*E. Zeller* in Hist. Zeitschr. IV 106).

Das Hauptresultat dieser Geschichtskonstruktion war hinsichtlich der Wunderberichte, daß an die Stelle der unbewußten Mythen- und Sagenbildung durchwegs die bewußte Dichtung und Erfindung gesetzt wurde.

Baur ging bei seinen Untersuchungen zunächst nicht von den Evangelien, sondern von den neutestamentlichen Briefen, der Apostelgeschichte und anderen altchristlichen Schriften aus. Er glaubte an vielen Stellen die Spuren tiefgehender Gegensätze und lebhafter Kämpfe zwischen der judenchristlichen Partei unter der Führung des Petrus und der heidenchristlichen unter der Ägide des Paulus zu entdecken. Erst aus diesem lange anhaltenden Streite zwischen dem Petrinismus oder Judaismus und Paulinismus oder Universalismus wären allmählich in den ersten christlichen Generationen die Anschauungen hervorgegangen, die wir in den meisten Schriften des N. T. in ihrer heutigen Form niedergelegt finden. Den sichersten Anhaltspunkt für seine kritische Arbeit erkannte Baur „in jener Thatsache, mit deren Entdeckung seine kritische Laufbahn begann, und die sich ihm im Verfolge mehr und mehr bestätigte, in der Thatsache, daß schon die Apostel und das apostolische Zeitalter durch den Gegensatz des Judaismus und des Paulinismus, einer partikularistischen und einer universalistischen, einer alttestamentlich gesetzlichen und einer freieren Auffassung des Christentums geteilt waren, daß dieser Gegensatz nur allmählich, unter mancherlei Kämpfen und Vermittlungen sich ausgeglichen, daß er erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in

der ‚katholischen' Kirche und ihrer Dogmatik seine Endschaft erreicht hat" (*E. Zeller* aaO. 111).

Als echte Schriften blieben bei dieser kritischen Arbeit nur die vier Hauptbriefe des h. Paulus an die Römer, Korinther und Galater und die Apokalypse übrig. Alles Übrige war mehr oder weniger das spätere Produkt einer vermittelnden Richtung, welche allmählich die Oberhand gewann. Nach der Überzeugung, die sich nach und nach festgesetzt hatte, wurde auch das Bild des Lebens Jesu entworfen. „Man glaubt zu wissen, was in der Geschichte des Messias vorkommen mußte, und so ist man denn auch überzeugt, daß eben dieses darin vorgekommen sei: die dogmatische Überzeugung verwandelt sich unter der Hand in eine Geschichtserzählung" (*ebd.* 139). Dabei wurde der überlieferte Geschichtsstoff namentlich auch in den Wundererzählungen im Dienste der dogmatischen Tendenz nach Bedürfnis frei gestaltet und umgewandelt. Doch dürfe man trotzdem die Urheber auch solcher bewußter Umwandlungen nicht als Fälscher und Betrüger ansehen: denn „wo überhaupt kein geschichtlicher Sinn und keine geschichtliche Kritik ist, da wird die tendenzmäßige Veränderung des überlieferten Geschichtsstoffes ganz anders angesehen werden und ebendeshalb auch hinsichtlich ihrer sittlichen Zulässigkeit ganz anders zu beurteilen sein, als wo sie vorhanden sind" (*ebd.* 142).

Die Ergebnisse seiner Arbeiten veröffentlichte Baur in zahlreichen Schriften, unter denen hier besonders zu erwähnen sind: „Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums", 2. Aufl., Leipzig 1867; „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Ursprung und Charakter", Tübingen 1847; „Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter", *ebd.* 1851; „Das Christentum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte", *ebd.* 1853; „Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart", *ebd.* 1859.

Im Geiste des Meisters arbeiteten auch manche seiner Schüler, wenngleich vielfach auf eigenen Wegen; am bekanntesten wurden *E. Zeller*, der von 1842—1857 zuerst allein und dann zusammen mit Baur die „Theologischen Jahrbücher" als das Organ der „Tübinger Schule" herausgab, ferner *Schwegler, Köstlin, Volkmar, Hilgenfeld*.

39. Die Romanerzählung von E. Renan.

Von Strauß und Baur und anderen deutschen Kritikern beeinflußt und von den gleichen Prinzipien ausgehend, schrieb *Joseph Ernest Renan* sein „Leben Jesu", das ein ähnliches Aufsehen erregte wie das Werk des deutschen Mythikers. Auch er leugnete jedes Wunder und suchte die evangelischen

Erzählungen als Produkte der Einbildungskraft oder als Legenden und Dichtungen zu erklären, während er die Heilungswunder als Wirkungen der moralischen Kraft Jesu bezeichnete. „Die Anwesenheit eines bedeutenden Mannes, der den Kranken mit Sanftmut behandelt und ihm durch einige deutliche Zeichen die Versicherung seiner Herstellung gibt, ist häufig ein entscheidendes Heilmittel.“

Renan war am 27. Februar 1823 in Tréguir im Departement Côtes-du-Nord in der Bretagne geboren; im Besitze eines Stipendiums trat er 1838 in das theologische Seminar St. Nicolas du Chardonnet bei Paris, studierte hier Humanoria, dann im Seminar zu Issy Philosophie und begann darauf im Seminar von Saint-Sulpice zu Paris die theologischen Studien. Kurz vor der Subdiakonatsweihe trat er als Minorist im Oktober 1845 aus dem Seminar aus und fiel bald gänzlich vom christlichen Glauben ab, besonders infolge der Lektüre von Schriften deutscher Rationalisten. Er widmete sich fortan den orientalischen Studien, wurde 1856 Mitglied der Akademie der Inschriften und nach seiner 1860 unternommenen syrischen Forschungsreise 1862 Professor der orientalischen Sprachen am Collége de France. Nach der Veröffentlichung seiner „Vie de Jésus“ im J. 1863 wurde er seiner Stellung enthoben; erst unter der Republik 1871 ward er wieder in dieselbe zurückgerufen und 1878 als Mitglied in die französische Akademie aufgenommen. Er starb am 2. Oktober 1892.

Sein „Leben Jesu“ bildete den ersten Teil einer „Histoire des origines du christianisme“, die er in acht Bänden von 1863—1883 veröffentlichte. Es erschien in zahlreichen Auflagen (18. éd., 1883) und wurde in viele neuere Sprachen übersetzt. Der Erfolg des Buches war nicht durch die Gründlichkeit seiner Untersuchungen noch auch durch eine methodisch-kritische Behandlung des Stoffes veranlaßt, sondern durch die geistreiche und anziehende Darstellung und den gewandten Stil sowie die phantastische, romanhafte Ausschmückung des Gegenstandes. R. legte besonderen Wert auf die Schilderung des landschaftlichen Hintergrundes und zeichnete Christus als liebenswürdigen Menschenfreund, der durch die Zeitverhältnisse und namentlich durch den Gegensatz zur pharisäischen Priesterpartei allmählich zu einem religiösen Schwärmer und Revolutionär wird, als Messias und Wundertäter auftritt und dafür mit dem Tode büßen muß.

Auf die weitverzweigte Literatur, welche durch Strauß, Baur und Renan veranlaßt wurde, können wir hier nicht näher eingehen. Gegen den letzteren schrieben namentlich *Henri Lasserre*, *Charles Émil Freppel*, *Edmond de Pressensé* (Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre, 7. Aufl. 1884); *Paul Cassel*, *Daniel Bonif. Haneberg* (Regensburg 1864), *Sebast.*

Brunner; J. J. van Oosterzee u. v. a. Über das Verhältnis Renans zu den Wundern des Evangeliums ist besonders zu vergleichen *Martin Deutinger*, Renan und das Wunder, Ein Beitrag zur christlichen Apologetik, München 1864. Ein größeres Verzeichnis der durch *Strauß* und *Renan* hervorgerufenen Literatur gibt *A. Schweitzer* im Anhang zu seinem Werke „Von Reimarus zu Wrede" (Tübingen 1906) p. 410 bis 418.

40. Die magnetische Erklärung von Chr. H. Weiße. Bald nach dem Erscheinen von Strauß' Leben Jesu veröffentlichte der Leipziger Professor der Philosophie *Christian Hermann Weiße* (1801 bis 1866) sein Werk „Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet" (2 Bände, Leipzig 1838); wenn auch die Idee zu dieser Arbeit älter war, als das Erscheinen der beiden Bände von Strauß, so wagt der Verfasser „doch nicht mit Zuversicht zu behaupten, daß ohne dieses Werk dieselbe je würde zur Ausführung gekommen sein" (I p. III).

Gegenüber der negativ-kritischen Tendenz von Strauß will Weiße einer wesentlich positiven Richtung folgen, indem er als sein Ziel anstrebt „die Herstellung des geschichtlichen Christusbildes aus der unklaren Hülle, mit welcher es, der Überzeugung zufolge, welche ich mit der Mehrzahl der Gebildeten unseres Zeitalters theile, frühzeitig die Überlieferung, später das kirchlich festgestellte Dogma umgeben hat" (*ebd.*).

Zu dieser „unklaren Hülle" gehören vor allem wiederum die Wunder. Die „Herstellung des geschichtlichen Christusbildes" fordert bei diesen zunächst die Unterscheidung der allein echten und geschichtlichen Heilungswunder von den übrigen vermeintlichen Wundern oder „Mirakeln", wie Weiße sie nennt. Die ersteren lassen sich „auf den Begriff einer eigenthümlichen organischen Begabung Jesu zurückführen" (I 369); er besaß nämlich eine ganz außerordentliche magnetische Heilkraft, die „sich zu der natürlichen Heilkraft eines Magnetiseurs etwa so verhält, wie das Kunstgenie eines Mozart zu dem Talent eines gewöhnlichen Virtuosen" (I 352). Doch konnte sich diese Begabung „auch noch auf andere Weise, z. B. durch wunderbare, dem magnetischen Hellsehen entsprechende Blicke in die Zukunft oder in das verborgene Innere der umgebenden Natur und Menschenwelt" äußern (I 369).

Die „unächten" Mirakel sind dagegen auf Mißverständnisse und teilweise auch auf Mythen zurückzuführen. „Wir werden unten zeigen, wie sich bei dieser Sinnesweise der evangelischen Schriftsteller die Ent-

stehung sämmtlicher Erzählungen von den eigentlichen Mirakeln auf das unbefangenste und natürlichste erklären läßt, aus bloßem Mißverständnisse einer, ihrer wahren Inhaltsbeschaffenheit nach durch die aus jenem Mißverstand hervorgegangenen Relation hindurch noch vollkommen deutlich erkennbaren parabolischen Rede oder anderer dergleichen den Evangelisten mündlich überlieferten Anekdoten; ohne daß wir dabei doch eine positiv gestaltende Thätigkeit der Mythendichtung zu Hilfe zu nehmen brauchten" (I 372). Trotzdem wird diese Straußische Mythendichtung von Weiße doch wieder zu Hilfe genommen; denn nicht nur sollen die Evangelisten „die jungfräuliche Geburt Christi und seine Geburt zu Bethlehem dem Mythus nacherzählen" (I 373), sondern wir müssen auch „bei der Entstehung anderer evangelischer Wundererzählungen, insbesondere der synoptischen, obgleich wir auch sie mit eigentlichen Mythen (dergleichen von der ganzen evangelischen Geschichte nur die Kindheitssage enthält) zu verwechseln Bedenken tragen müssen, doch noch die Mitwirkung eines mythischen Bildungstriebes zugeben, welcher durch das Bedürfnis theils der Versinnlichung des Geistigen überhaupt, theils der Anknüpfung der durch Christus angeregten Ideen an die mythische Bilderwelt des A. T., dort das Mißverständniß der Worte und Lehrparabeln Christi veranlaßt hat" (II 263).

Welcher Art diese „Missverständnisse" nach Weiße gewesen sein sollen, werden wir bei den einzelnen Wundererzählungen sehen; als Beispiele mögen hier genügen, daß die beiden wunderbaren Brotvermehrungen zurückgehen sollen auf das mangelhafte Verständnis einiger von Jesus zu den Jüngern oder zur Menge gesprochenen Gleichnisreden über den Sauerteig der Pharisäer und des Herodes und über das geistige Brot, das er austeilte (I 510—19); die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus würde nach der „nächstliegenden Vermuthung" veranlaßt sein durch „ein, bei Gelegenheit des wirklichen Todesfalles eines Bruders vorgefallenes Gespräch Jesu mit den Schwestern, welches in irgend einer Weise die Auferstehung der Todten zum Gegenstand hatte" (II 264).

Für einen auch bei diesen Erklärungsversuchen noch bleibenden Rest von Wunderberichten nimmt Weiße schließlich seine Zuflucht zu dem später so beliebt gewordenen Mittel, den betreffenden Text als „nicht ächt, d. h. weder für historisch wahr, noch für geschöpft aus der Urschrift des Apostels" zu erklären, wie z. B. die Erzählung von dem Stater im Maul des Fisches (II 97 f.).

Auch die Auferstehung Jesu und die darauf folgenden Erscheinungen des Auferstandenen müssen, so weit sie überhaupt als geschichtlich in Betracht kommen können, als magnetische Wirkungen angesehen werden. — Ähnlich wie in der „Evangelischen Geschichte" äußert sich Weiße über die Wunder auch in seiner späteren „Philo-

sophischen Dogmatik" (3 Bände, Leipzig 1855—1862) I 113—9 u. ö. Vgl. auch *H. Denzinger,* Relig. Erkenntnis II 340 f. *A. v. Schmid,* Apologetik p. 270 f. *A. Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede 120—36.

41. *Die psychische Erklärung von Fr. E. D. Schleiermacher.* Andere moderne Philosophen, namentlich aus der Schule *Schellings* und *Hegels*, sehen in den Wundern nur Wirkungen einer höheren, außergewöhnlichen, geistigen Menschenkraft. Während manche von dieser Anschauung aus mit Strauß, L. Feuerbach u. a. zur völligen Leugnung des Wunders fortschritten, glaubten andere, wie z. B. *C. Fr. Göschel* in seinen „Beiträgen zur spekulativen Philosophie" (Berlin 1838), daß der menschliche Geist, wo immer er in höherer Kraft hervortrete wie in Christus als der in concreto erschienenen urbildlichen Menschheit, auch die volle Macht über die Natur habe, selbst über die Mächte des Todes und der Verwesung (*A. v. Schmid,* Apolog. p. 275 f.).

Mit diesen Ansichten berührt sich vielfach auch die Stellung, welche der „Bahnbrecher der neueren protestantischen Theologie", *Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher* (1768—1834), gegenüber den Wundern Jesu einnimmt. Er hat seine Überzeugung darüber hauptsächlich in den „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799), dann in veränderter Weise in seinem Hauptwerke „Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt" (2 Bände, 1821 f.) und am ausführlichsten in den Vorlesungen über das „Leben Jesu" ausgesprochen, welche 30 Jahre nach seinem Tode von *K. A. Rütenik* herausgegeben wurden (Sämtl. Werke, 1. Abt. Bd. VI, Berlin 1864).

Er leugnet sowohl die Möglichkeit als auch die Erkennbarkeit jedes absoluten, schlechthin übernatürlichen Wunders und will nur relative Wunder anerkennen, die den gewöhnlichen Naturlauf überragen, obwohl sie zum gesamten Naturzusammenhang gehören; denn ein Wunder ist nach ihm nur der Ausfluß einer höheren natürlichen Menschenkraft und einer in ihr waltenden höheren Gotteskraft. Aber auch solche relative Wunder bilden niemals einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens und haben keine Beweiskraft für denselben; denn die Religion ist wesentlich nur das Gefühl „schlechthiniger"

Abhängigkeit von Gott und der Glaube beruht nicht auf äußerer Beweisführung, sondern auf Verkündigung und innerer Erfahrung.

Nach diesen Grundsätzen sucht er im „Leben Jesu" (p. 203—46) die Wundertätigkeit Christi soweit als möglich zu erklären. Er unterscheidet die „menschenfreundlichen und wohlthätigen Handlungen, wodurch Christus mit dem ihm einwohnenden Vermögen dem Leiden der Menschen abhilft" von den sogenannten epideiktischen Wundern, zu denen namentlich die meisten Naturwunder zu rechnen wären. Bei den ersteren war die Wirkung meist „eine organische, nämlich die Aufhebung krankhafter organischer Zustände, das Agens aber war überwiegend ein geistiges, nämlich der Wille Christi", und „was Christus vermöge seiner ihm eigenthümlichen Dignität, also mit einer ganz anderen Potenz von geistigem Übergewicht durch die organischen Verhältnisse vermittelt, hat durch die physische Wirkung auf dieselben ausrichten können, dafür können wir keine Grenze stellen; aber weil es in der Analogie mit menschlichen Handlungen bleibt, ist es nicht widernatürlich, es ist aber ein übernatürliches, sofern es auf dieser einzigen Dignität und Beschaffenheit Christi beruht" (p. 217 f.) Wo dieses „potentielle Übergewicht, welches in der eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit Christi mitgegeben ist", nicht ausreicht, wie z. B. bei der Auferweckung des Lazarus, betrachtet Schl. das Wunder nicht als Tat Christi, sondern als eine auf das Gebet Christi geschehene göttliche Wirkung (p. 233); bei der Tochter des Jairus und dem Jüngling von Naim nimmt er zur Scheintod-Hypothese seine Zuflucht *(ebd.)*.

Weil „die eigenthümliche Dignität Christi sich nur auf das menschliche Leben bezog", kann sie für die Erklärung derjenigen Wunder, die außerhalb der menschlichen Natur liegen, nicht in Betracht kommen. Daher wird bei diesen Erzählungen von wunderbaren Einwirkungen auf die äußere Natur, die von den Evangelisten gegebene Darstellung als unglaubwürdig bezweifelt und eine Lösung von der besseren Erkenntnis der Entstehung der Evangelien erwartet. „Wenn mit der Zeit eine Auskunft über die Genesis dieser Erzählungen sich fände, so daß das Wunderbare verschwände, so wäre das keine Störung des Glaubens, sondern ein Gewinn für die rein menschliche Auffassung Christi" (p. 236). Auf diese „rein menschliche Auffassung Christi" kommt es auch bei seiner Wundererklärung ebensowie bei jener der meisten übrigen Kritiker hauptsächlich an.

Schleiermachers Einfluß machte sich in der neueren protestantischen Theologie bis zur Gegenwart in hohem Maße geltend; doch würde es hier zu weit führen, auf die Schule des Meisters näher einzugehen. Vgl. *F. Kattenbusch,* Von Schleiermacher zu Ritschl[3], Giessen 1903.

42. Die moralische und spiritistische Wundererklärung. Mit Weiße und Schleiermacher stimmt in

mancher Beziehung der Heidelberger Professor *Daniel Schenkel* (1813—1885) überein, insofern er ebenfalls viele der Wunder Jesu, insbesondere seine Heilungswunder, auf eine außerordentliche natürliche Befähigung zurückzuführen sucht. Doch nimmt er nicht die magnetische Begabung zu Hilfe, sondern erachtet die persönlich beruhigende sittliche Einwirkung des „leiblich und geistig kerngesunden" Herrn auf die meistens nervös erregten oder geistig gestörten Kranken für ausreichend (Das Charakterbild Jesu[3] [Wiesbaden 1864] p. 48—51 u. ö.).

Wo diese „Wirkungen des persönlichen Menschengeistes" zur Erklärung der Wundererzählungen nicht genügen, da muß die dichtende und ausschmückende Sage ihre Dienste leisten; so z. B. bei der Stillung des Sturmes, denn „der menschliche Wille vermag nun einmal nicht, über Sturm und Wellen zu gebieten" (*ebd.* p. 79), oder bei der Brotvermehrung, wo Christus seine Zuhörer „reichlich gespeist mit dem himmlischen Lebensbrode . . .: wie leicht mochte, was er in geistlicher Kraft an den Seelen gethan hatte, von der späteren Überlieferung auf das leibliche Bedürfnis übertragen werden" (p. 86). Ebenso gehört das Wunder von Kana (p. 266) und vieles andere in das Gebiet der „höheren Sagenbildung".

Neben Strauß und Renan hat gerade dieses „Charakterbild Jesu" von Schenkel großes Aufsehen erregt; wie sehr es noch heute nachwirkt, zeigen z. B. die Vorträge über „das Leben Jesu Christi" von *Konrad Furrer* an vielen Stellen. In ähnlichem Geiste sind hinsichtlich der Wunder auch die Schriften von *Moritz Carrière,* Jesus Christus Leipzig 1889, *Rudolph Seydel,* Das Christentum Christi, Berlin 1889, *Paul Wilh. Schmidt,* Die Geschichte Jesu[3], Tübingen 1900, *Rudolf Otto,* Leben und Wirken Jesu[4], Göttingen 1905, und manche andere verfaßt.

Der von *Weiße* bevorzugten magnetischen Erklärung nähern sich noch mehr die Vertreter des spiritistischen Wunderbegriffes (vgl. oben p. 29 f.). Nach der Ansicht des Leipziger Professors *Joh. Karl Friedrich Zöllner* (1834 bis 1882) gehören die Wunder Christi in das Gebiet der „Transzendentalphysik"; sie sind teils Ausflüsse magnetisch-seelischer Kräfte, teils spiritistische Manifestationen von Geistern, die gewöhnlich in der vierten Raumesdimension leben, aber vorübergehend auch in unserer dritten Dimension erscheinen und wirken. Er meint, daß „durch die Beseitigung des Be-

griffes Wunder als eines Vorganges gegen die Naturgesetze die moralische Hoheit des Christentums wie ein Silberblick in ihrer ganzen Herrlichkeit hervorbrechen und alle trostbedürftigen Herzen erquicken" werde (vgl. *A. v. Schmid,* Apolog. p. 271).

Auch von anderer Seite wird es, wie der Kollege Zöllners und Teilnehmer an den spiritistischen Sitzungen des berühmten Mediums Dr. Henry Slade in Leipzig, *G. Th. Fechner*, bemerkt, „dem Spiritismus als Verdienst angerechnet, daß der Glaube an die Quellen der christlichen Lehre selber dadurch um so sichrer gestellt werde; denn was seien die von Christo verrichteten Wunder und die Erscheinungen desselben nach seinem Tode anders, als spiritistische Manifestationen. Durch die Thatsache, daß es noch jetzt solche Manifestationen gebe, werde die Unglaublichkeit von jenen gehoben, und gewinne das Christenthum hiemit ein thatsächliches Fundament. Und unstreitig ist ganz allgemein gesprochen kein Grund, die Thatsächlichkeit der christlichen Wunder, um diesen kurzen Ausdruck zu gebrauchen, zu bestreiten, wenn man die der spiritistischen zugestehen muß, und mancher mag wirklich durch den Glauben an letztere zum Glauben an erstere bekehrt werden; nur läßt sich in der Bekehrung zu den christlichen Wundern als zu spiritistischen wieder eine arge Verkehrung sehen. Denn zwischen beiden besteht ein solcher Gegensatz im Charakter, daß es wie Blasphemie erscheint, beide unter dieselbe Rubrik bringen und dem Christenthum damit aufhelfen zu wollen, daß man Christus für das begabteste Medium erklärt. Es ist ein Unterschied, wie aus dem Licht und aus der Nacht geboren, wie abnorm gesteigerte gesunde und abnorm verrückte Kraft. Christus warf sich in Vollbringung seiner Wunderthaten nicht unruhig umher, verfiel nicht in volles oder halbes Unbewußtsein, rief nicht fremde Geister herbei, erklärte sich nicht von solchen besessen, nahm nicht Dunkel oder Halbdunkel zu Hülfe, wie unsere Medien heutzutage thun, sondern gieng bei hellem Tage als ein gesunder. seiner Sinne, seiner geistigen und körperlichen Kraft vollkommen mächtiger Mann umher und machte gesund. Er hob nicht Tische, warf nicht Stühle um, machte nicht Kunststücke, die sich mit Taschenspielereien verwechseln lassen, ließ sich nicht dafür bezahlen, sondern machte eben gesund mit einer Kraft, die noch kein Medium bewiesen hat" (Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879, p. 265 f. Vgl. über diese Schrift *J. E. Wieser*, Der Spiritismus und das Christenthum [Regensburg 1881] p. 109—44).

Trotzdem fand die spiritistische Wundererklärung vielfach Anklang; es trat besonders für sie ein *Maximilian Perty* in seiner Schrift „Der jetzige Spiritualismus", die er 1879 als Supplement zu dem früheren Werke „Die mystischen Erscheinungen der mensch-

lichen Natur" (Leipzig 1861, 2. Auflage 1872) veröffentlichte; ferner *Joh. Kreyher* in dem Werke „Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder" (2 Bände, Stuttgart 1880) u. a. Letzterer wendet diese spiritistische Theorie wenigstens auf jene Wunder an, die sich nicht rein natürlich oder bloß philologisch erklären lassen. Vgl. *A. v. Schmid,* Apolog. p. 271–5.

43. Der moderne kritische Eklektizismus.

Die sonstigen kritischen Arbeiten über das Leben und die Wunder Jesu aus den letzten Jahrzehnten sind von den bisher genannten in vielen Beziehungen abhängig. Im allgemeinen können wir bei denselben ein dreifaches Bestreben wahrnehmen. Man sucht vor allem in der textkritischen Behandlung des überlieferten Wunderberichtes genauer als früher vorzugehen, um nach Untersuchung aller kritischen Momente ein Urteil über die Beschaffenheit des Textes zu gewinnen. Freilich wird dabei das Hauptgewicht auf innere Gründe gelegt, die großenteils starker Beeinflussung durch die subjektive Auffassung der einzelnen Kritiker unterliegen.

Sodann bemüht man sich mehr als früher, zum Teil unter Zuhilfenahme der kritischen Text- und Quellenscheidung, aus den Erzählungen, welche uns die wunderbaren Begebenheiten berichten, den geschichtlichen, rein natürlichen Kern von der ungeschichtlichen, weil übernatürlichen und wunderbaren Schale zu trennen, und so auch die Wunderberichte als geschichtliche Quellen zu würdigen und zu verwerten. *Harnack* sieht eben hierin, wie früher bemerkt, einen großen Fortschritt, den die geschichtliche Wissenschaft im letzten Menschenalter gemacht hat (Wesen des Christentums p. 16). Die meisten erachten dabei fast nur noch die Heilungswunder als irgendwie geschichtlich und für den Historiker in Betracht kommend.

Endlich macht sich im allgemeinen ein gewisser Eklektizismus geltend, indem man bei einigen Wundern auf dem Standpunkt von *Paulus* anlangt und seine natürlichen Erklärungen anstandslos wieder vorbringt, bei anderen

es lieber mit *Strauß* hält und mythischen Motiven nachgeht, wieder bei anderen eher bewußte Erdichtung und Tendenz à la *Baur* bevorzugt, oder auch sich der psychischen und moralischen Erklärungsweise *Schenkels* oder den *Schleiermacher*schen Ansichten nähert. Bei der Erklärung der einzelnen Wunder werden uns dafür zahlreiche Beispiele begegnen. Mit besonderer Vorliebe pflegt man nach dem Vorbild dieser Meister die Heilungswunder durch die außergewöhnliche Geisteskraft Christi zu erklären und die Naturwunder in das Gebiet der Sage oder des Mythus zu verweisen.

Trotzdem liebt man es, die großen Fortschritte der Wissenschaft gegenüber jenen veralteten Anschauungen aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gebührend hervorzuheben. *Paulus* war schon durch *Strauß* fast völlig zu nichte gemacht worden. Über *Strauß* äußert sich *Harnack*: „Vor sechszig Jahren glaubte David Friedrich Strauß, die Geschichtlichkeit auch der drei ersten Evangelien fast in jeder Hinsicht aufgelöst zu haben. Es ist der historisch-kritischen Arbeit zweier Generationen gelungen, sie in großem Umfange wiederherzustellen“ und „Dagegen hat sich die Behauptung von Strauß, die Evangelien enthielten sehr viel ‚Mythisches‘, nicht bewahrheitet, selbst wenn man den sehr unbestimmten und fehlerhaften Begriff des Mythischen, den Strauß in Anwendung bringt, gelten läßt. Fast nur in der Kindheitsgeschichte, und auch da nur spärlich, läßt es sich nachweisen“ (Wesen des Christentums p. 14. 16). Freilich hindert das z. B. Professor *Heinrich Weinel* nicht, gegen seinen Lehrer *H. J. Holtzmann* zu erklären, daß hinsichtlich der Naturwunder die mythische Auslegung allein berechtigt sei (Lit. Centralbl. LIII [1902] 859).

Über *Baur* und seine Schule schreibt *Harnack* an der schon früher zitierten Stelle: „Baur und seine Schule glaubten einst ein verständliches und zuverlässiges Bild der Entwicklung des ältesten Christenthums nur zeichnen zu können, indem sie für den größeren Theil der altchristlichen Litteratur das Selbstzeugnis der Schriften oder die Angaben der Tradition preisgaben und die Abfassungszeit um mehrere Jahrzehnte heruntersetzten .... Die Voraussetzungen der Baur'schen Schule nun sind, man kann fast sagen, allgemein aufgegeben .... An die Stelle einer prinzipiellen Tendenzkritik sind die Versuche getreten, allerlei Tendenzen aufzuspüren und Interpolationen im großen Umfange nachzuweisen“ usw. (Gesch. der altchristl. Litteratur II 1 p. IX. Vgl. auch die Worte von *B. Weiß* unten p. 99 f.).

Wenn trotzdem so manche Wundererklärungen im Geiste und nach dem Muster von Paulus, Strauß, Baur und anderen Autoren auch

heute wieder stets von neuem vorgetragen werden, so können sie als der beste Beweis dafür dienen, wie vergeblich die Wissenschaft sich abmüht, unter Preisgabe der gläubigen Grundsätze den heiligen Berichten gerecht zu werden. Auch Harnack selbst zeigt dies und zugleich den eklektischen Standpunkt der modernen wunderscheuen Wissenschaft, wenn er die Berichte über die Wunder Christi in folgende Gruppen zusammenfaßt: „1. Wunderberichte, die aus Steigerungen natürlicher, eindrucksvoller Vorgänge entstanden sind; 2. Wunderberichte, die aus Reden und Gleichnissen oder aus Projektion innerer Vorgänge in die Außenwelt entstanden sind; 3. solche, die dem Interesse, alttestamentliche Berichte erfüllt zu sehen, entstammt sind; 4. von der geistigen Kraft Jesu gewirkte überraschende Heilungen. 5. Undurchdringliches“ (Wesen des Christentums p. 19). So kommt die natürliche, mythische, tendenzkritische, psychologische und psycho-dynamische Erklärungsweise der Reihe nach zur Anwendung, und man kann noch dazu in dieser „Stellung, welche die geschichtliche Wissenschaft heute zu jenen [Wunder-]Berichten einnimmt“ konstatieren, daß der Forscher „jene Erzählungen verständnisvoller und wohlwollender zu beurteilen gelernt hat“ (*ebd.* p. 16).

44. Th. Keim, K. v. Hase u. a. Unter den einzelnen Arbeiten, die sich in den letzten Dezennien mit den Wundern Jesu befaßten, wollen wir nur einige kurz berühren. Von größerer Bedeutung ist zunächst das Werk des Züricher und später Gießener Professor *Theodor Keim* (1825—1878) „Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erklärt“ (3 Bände, Zürich 1867 bis 1872). Die Hauptgedanken waren schon in drei Reden enthalten, die K. unter dem Titel „Der geschichtliche Christus. Drei Reden mit Rücksicht auf die neuesten Werke und mit literarischen Beigaben“ veröffentlichte (Zürich 1865). Eine kürzere Bearbeitung des Hauptwerkes erschien als besondere Schrift „Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft, für weitere Kreise übersichtlich erzählt“ (2. Aufl., Zürich 1875).

Hinsichtlich der Wunder Jesu vertritt K. im wesentlichen den Standpunkt Schleiermachers. Die Heilungswunder sind die Wirkung der „mitleidig sympathischen Geisteskraft“ des Herrn, zu welcher vonseiten der Kranken ein gläubiges Vertrauen auf den menschenfreundlichen Helfer hinzukam. „Nur für die nicht hinlänglich bezeugten

Auferweckungen" wäre diese Erklärung unzureichend. Bei diesen und noch mehr bei den Naturwundern ist Dichtung und Sage, vielfach im Anschluß an alttestamentliche Vorbilder, tätig gewesen.

Auf ganz ähnlichem Standpunkte steht die „Geschichte Jesu, nach akademischen Vorlesungen", von *Karl v. Hase* (Leipzig 1875; 2. Aufl. 1891); die Vorlesungen über diesen Stoff hatte der Verfasser, der von 1830—1883 Professor der Kirchengeschichte in Jena war, schon im Winter 1823 auf 1824 zum ersten Male in Tübingen gehalten und in einem kleinen Auszug als „Leben Jesu" (Leipzig 1829) veröffentlicht. Wir finden bei ihm die gleiche Unterscheidung von Heilwundern und „magischen" Wundern; die letzteren sind ganz unsicher, bei den ersteren ist „nur sicher die Macht des Geistes, und zwar des reinen, sittlich religiös energischen Geistes, über gewisse krankhafte Zustände der Menschen, in Jesu individuell entwickelt, mit Rücksicht auf jüdische Heilmethoden" (Gesch. Jesu p. 432).

Wiederum vom gleichen Gesichtspunkt aus behandelt der Straßburger Professor *Heinrich Julius Holtzmann* die Wunderberichte in seiner Schrift „Die sypnoptischen Evangelien, ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter" (Leipzig 1863), im „Hand-Commentar zum N. T.", 1. Band, 1. Abtheilung: Die Synoptiker (3. Aufl., Tübingen und Leipzig 1901) und an anderen Stellen. Nur die Heilwunder kommen als geschichtlich in Betracht, und von ihnen gilt: „Es liegen dafür, daß ein ‚Wunder' zu Stande komme, die inneren Bedingungen theils in der eigenthümlichen Geistesorganisation Jesu, theils in der Seelenstimmung und Richtung der zu Heilenden" (Syn. Evang. p. 510).

Die gleichen Anschauungen kehren mit mehr oder weniger radikalen Anwandlungen wieder bei *A. Hausrath*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Erster Theil: Die Zeit Jesu (2. Aufl., Heidelberg 1873, p. 375—80 u. ö.); *Carl Wittichen,* Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung. Eine kritische Bearbeitung der Evangelien nach Mc, Mt und Lc mit Einleitung und Erläuterungen (Jena 1876, p. 54 f.); *Gustav Volkmar*, Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit (Zürich 1882); *Albert Dulk,* Der Irrgang des Lebens Jesu (2 Bände, Stuttgart 1884 f., besonders I 265—319); *H. K. Hugo Delff,* die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth (Leipzig [1889]) u. a. Wittichen stellt die folgenden Sätze auf: „1) Nach authentischen Äußerungen Jesu, welche sich nur auf Heilungen, insbesondere sogenannter Besessener erstrecken, sind die Wunder als psychische Erscheinungen zu betrachten, auf Seiten des sie Verrichtenden eine specifische Begabung dazu, auf Seiten dessen, an dem sie vollzogen werden, eine bestimmte psychische Empfänglichkeit für den aufzunehmenden Impuls voraussetzend, denn er schreibt auch seinen Jüngern und den Schülern der Pharisäer die Fähigkeit des Wunderthuns zu (Lc 10,17—20; Mc 9,38 f.; Mt 12,27), und fordert lebendiges Vertrauen als Bedingung des Erfolges (Mc 5,34).

2) Jesus stellt seine eigenen Wunder durchaus unter ethische Gesichtspunkte .... 3) Alle Wunder, welche diesen Charakter nicht tragen. sondern vermöge ihrer Abnormität zur Beglaubigung seiner Würde dienen sollen, lehnt Jesus entschieden ab (Mt 16,1—4; Lc 11,30—32; vgl. 1 Cor 1,22), überhaupt aber sind ihm seine Wunder im Verhältnis zu den großen Geisteswundern des neu erwachten Lebens (Mt 11,5; 16,3) etwas Sekundäres (Mt 16,4; Lc 16,31; vgl. 1 Cor 12,28). — Alle diejenigen Wundererzählungen, welche diesen Merkmalen widersprechen, sind mithin dem eignen Bewußtsein Jesu fremd, und ihre Ausscheidung aus seiner Geschichte ist daher eine Forderung seines eignen Wesens" (aaO. p. 55).

In Frankreich wurden die von den deutschen Kritikern vertretenen Ansichten über die Wunder Jesu namentlich verbreitet in dem größeren Werke von *Albert Réville*, Jésus de Nazareth, Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus (2 Bände, Paris 1897). In England werden in der neuesten Encyclopaedia biblica von *T. K. Cheyne* und *J. S. Black* hinsichtlich der Wunder Christi von *P. W. Schmiedel* im Artikel *Gospels* (II 1876—8 und 1881—5) die gleichen kritischen Anschauungen in Bezug auf die Synoptiker verteidigt; Johannes kommt bei dem nämlichen Züricher Professor, wie nicht anders zu erwarten, mit seinen Wunderberichten noch etwas schlimmer weg (Art. *John, Son of Zebedee, ebd.* 2520—22; vgl. auch *A. B. Bruce* im Art. *Jesus, ebd.* 2445 f.). Dagegen sind die betreffenden Artikel in *J. Hastings'* Dictionary of the Bible von *W. Sanday* (*Jesus Christ*, II 624—8) und *J. H. Bernhard* (*Miracle*, III 389—92) durchwegs im gläubigen Sinne geschrieben ebensowie das beste „Leben Jesu", das protestantischerseits in englischer Sprache veröffentlicht wurde, nämlich die zwei Bände von *Alfred Edersheim*, The Life and Times of Jesus the Messiah (London 1883; 11. Aufl. 1901).

45. O. Holtzmann. Aus der neuesten deutschen kritischen Literatur zur Wundererklärung heben wir nur vier Schriften hervor. Das letzte vollständige „Leben Jesu" veröffentlichte der Gießener Professor *Oskar Holtzmann* (Tübingen 1901).

Derselbe hatte schon früher eine kürzere Beschreibung der Geschichte Jesu geboten in *Bernh. Stade*s Geschichte des Volkes Israel, Band II 2: „Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christenthums" (Berlin 1888, p. 560—625). Bei dieser ersten Darstellung hatte er es sich aber bezüglich der Wunder Jesu recht leicht gemacht: Es gab für ihn nur „spätere Wundererzählungen", für welche eine Hauptquelle in den Worten des Heilandes an die Boten des Johannes zu suchen wäre: „Gehet hin und meldet dem Johannes, was ihr

gesehen und gehört habt, daß Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige rein werden, Taube hören, Tote erweckt werden, Armen Freudenbotschaft zuteil wird, und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert". „Daß dieses Wort eine Hauptquelle für die späteren Wundererzählungen wurde, so gut wie das andere, da sich Christus als rechten Arzt für die Kranken bezeichnet, und wie die Rede vom Dämonenaustreiben, ist ebenso klar wie daß auch dieses Wort ursprünglich in allen seinen Teilen nur von der wundersamen Wirkung der Predigt Jesu handelt", weil Christus nur von geistig Blinden, geistig Lahmen, geistig Aussätzigen, Tauben und Toten reden wollte (p. 586). Mit dieser ebenso klaren wie wundersam einfachen Erklärung sah sich der Verfasser damals der Mühe enthoben, auch nur ein einziges der Wunder Jesu in seinen geschichtlichen Ausführungen zu erwähnen.

Doch der große Fortschritt der geschichtlichen Wissenschaft hat auch H. nicht stille stehen lassen, und selbst die wunderbaren Heilungen, welche sich 1891 bei der Ausstellung des h. Rockes in Trier ereigneten und deren Tatsächlichkeit H. nicht leugnen kann, scheinen sein Urteil hinsichtlich der Wunder Jesu etwas weniger radikal gestimmt zu haben, da er sich mehrmals auf die vom hochw. Bischof *Felix Korum* veröffentlichten Wunder beruft (Leben Jesu p. 149 f. 153). Freilich wird auf beide Klassen von wunderbaren Heilungen dieselbe „wissenschaftliche" Erklärung angewendet: sie sind durch „Suggestion" zustande gekommen; „das ist ein Name für eine gerade auf religiös erregtem Gebiete sehr häufig erkennbare Erscheinung" (p. 149). In Trier war „die geistige Macht der katholischen Kirche wirksam" (p. 150), bei Christus der machtvolle geistige Eindruck seiner imponierenden Persönlichkeit. „Eine solche Persönlichkeit in ihrer ruhigen, selbstgewissen Art ist vor allem dazu geeignet, auch bei anderen durch den geistigen Eindruck auf körperliche Zustände einzuwirken. Diese sichere Festigkeit und der thatkräftige Wille zu helfen können nach immer wieder gemachter Erfahrung manchmal auf kurze Zeit, manchmal endgiltig heilend auch auf den Körper des anderen einwirken" (p. 149). Diese Erklärung, über deren fast allzu große Einfachheit sich H. zuweilen selber verwundert (vgl. p. 155), bewirkt dann auch hinsichtlich der Worte Jesu an die Boten des Johannes die erfreuliche Sinnesänderung, daß es für H. jetzt „am nächsten liegt, bei der wörtlichen Auslegung stehen zu bleiben" (p. 170), nach welcher folgerichtig die Kraft der Suggestion auch Tote zu erwecken vermag. Da H. aber diese Konsequenz nicht zugeben will, so möchte er wenigstens für den Hinweis auf die Totenerweckungen die bildliche Erklärung retten durch den Ausspruch Christi vom verlorenen Sohne: „Dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden" (Lc 15,32); in den Erzählungen über die Auferweckung von Toten durch den Heiland sieht er entweder Scheintote oder sagenhafte Berichte (p. 213 f.). Auch

alles übrige, wozu die Suggestion nicht ausreicht, gehört in das Gebiet der vergrößernden, ausschmückenden Sage wie die Naturwunder, wenn nicht etwa eine natürliche Erklärung nach Art des alten Paulus oder eine allegorische nach dem noch älteren Woolston gerade bei der Hand ist. So ist es beim Seesturm „nur verwunderlich, daß der See [bei dem machtvollen Zuruf Jesu] thatsächlich ruhiger wurde. Aber so etwas kann doch zusammentreffen" (p. 209), und die Erzählung vom Meerwandeln „ist nicht geschichtlich; dagegen ist sie ganz verständlich, sobald man sie allegorisch deutet" (p. 225). So gelangt der eklektisch prüfende Kritiker allüberall zu einer ganz „nüchternen Vernünftigkeit"; nur schade, daß er bei dem wichtigsten aller Wunder, nämlich bei der Auferstehung Christi, das Werturteil übersehen hat, welches schon *Tertullian* über eine mit seiner „höchst wahrscheinlichen" Erklärung identische Meinung andeutete: „Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur, vel *hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur*" (de spectaculis c. 30). Trotzdem wird diesem „Leben Jesu" das Lob gespendet, es sei „eine klare Zusammenstellung gerade auch der neueren Anschauungen" (*O. Schmiedel*, Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung[1] p. 42); es soll „durch seine, auch von einem wohlthuenden Einschlage warmer persönlicher Frömmigkeit durchzogene wissenschaftliche Tüchtigkeit" sich auszeichnen und wird „allen gelehrten und praktischen Theologen und insbesondere auch allen Theologie-Studierenden dringend zu ernstem Studium" empfohlen (D. *W. Weiffenbach* in Theol. Literaturztg. XXVII [1902] 351. 357. Die Worte sind von W. gesperrt).

In einer neuen Schrift „War Jesus Ekstatiker?" (Tübingen 1903) behandelt *O. Holtzmann* ebenfalls in einem kurzen Abschnitt die Wunder Jesu (p. 92—100). Er meint, daß sich auch in diesen, „soweit sie geschichtlich beurteilt werden dürfen, das ekstatische Wesen Jesu äußert" (p. 92), z. B. in der „Heilung" der Besessenen: „Daß Jesus unruhige Geister heilen wollte, ergibt sich aus seinem Grundsatz, an keinem Notleidenden vorbeizugehen (Mt 25,45; Lc 10,30—33; 16,19—23); daß er den Versuch machte, sie durch sein Wort zu heilen, wird man leicht aus seinem ekstatischen Wesen herleiten; schwieriger ist es zu verstehen, wie ihm die Heilung gelungen ist. Es ist nicht das Gewöhnliche, daß ein Ekstatiker andere Menschen beruhigt; er wirkt viel eher ansteckend auf seine Umgebung ein" (p. 95). Trotz dieser Schwierigkeit bewährt sich doch bei einigem guten Willen das ekstatische Wesen Jesu als neues Mittel zur Lösung des für die Kritik unlösbaren Wunderproblems.

46. Fritz Barth. Etwas mehr befriedigen in gewisser Beziehung die Ausführungen, welche der Berner

Professor *Fritz Barth* bietet in seiner Schrift: „Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, Eine geschichtliche Untersuchung" (Gütersloh 1899; 2. Aufl. 1903). Er behandelt die Wunder Jesu im dritten Abschnitt (p. 106—146) und kommt wenigstens hinsichtlich einiger Berichte zu einer Erklärung, die sich der gläubigen Auffassung nähert, obwohl auch er in vielen und wichtigen Punkten die Anschauungen der modernen Kritiker teilt.

Schon der Wunderbegriff, den er in der 1. Auflage aufstellte, war ganz verfehlt: „Ein Wunder ist ein Ereignis, das wir nicht begreifen" (p. 115). Wie es scheint, hat er sich über die Unzulänglichkeit dieser Begriffsbestimmung eines besseren belehren lassen; denn in der zweiten Auflage definiert er das Wunder, wie schon oben bemerkt wurde (p. 20), als „ein Ereignis, welches durch seinen Kontrast mit dem gewöhnlichen Gang der Dinge unsere Aufmerksamkeit auf die letzte Ursache aller Dinge, auf Gott, hinlenkt" ([2] p. 119). Die Brücke von dieser etwas mehr an die „alte Dogmatik" erinnernden Definition zu einer rationalisierenden Wundererklärung ist unschwer geschlagen: „Die Analogie des sonstigen Lebens berechtigt uns zu der Vermutung, daß Gott auch bei den Wundern Mittelursachen verwendet, auch wenn wir dieselben nicht nachweisen können .... die Mittelursachen, welche er dabei in Tätigkeit setzt, sind namentlich jene geheimnisvollen Beziehungen, welche im Leben des Menschen von Person zu Person sich knüpfen, nicht durch Belehrung, sondern durch den Gesamteindruck bedeutender Persönlichkeiten. Wie bei diesen der ganze Mensch in den Dienst *einer* großen Aufgabe gestellt und von derselben durchdrungen ist, so wirken sie auch bei ihren Zeitgenossen auf den ganzen Menschen und können in demselben Kräfte entbinden, welche sonst schlummerten, Veränderungen auch im physischen Befinden hervorbringen, welche auf keine peripherische Einwirkung z. B. durch ärztliche Mittel hin sich eingestellt haben" ([2] p. 119 f.).

So erklärt B. die Heilungswunder Jesu nicht durch eine besondere Eigenschaft seines Leibes, sondern aus „seiner vollkommenen Willenseinigung mit Gott, kraft deren er jederzeit die Sünde von sich abwehrte, die Sünder dagegen erbarmend zu sich rief als die leibhafte Offenbarung der heiligen Liebe Gottes" ([2] p. 122). Im wesentlichen deckt sich diese Erklärung mit der Theorie von der psychischen und moralischen Geisteskraft Christi, wie sie von *Schleiermacher*, *Schenkel* u. a. verteidigt wurde. Auch die Teufelaustreibungen werden fast auf die gleiche Linie mit den Heilungswundern gesetzt.

Bei den Totenerweckungen findet B. es hingegen mit Recht seltsam, wenn Jesus „immer gerade mit Scheintoten zu tun bekommen

hätte". Er meint vielmehr: „Wie Jesus bei den Heilungen in die Ferne, welche gar nicht ohne Analogien unter den heutigen Suggestionserscheinungen sind, seinen Willen zu helfen über die Schranken des Raumes hinweg geltend machte, so hat er auch hier getan [bei den Totenerweckungen]. Zum ganzen Menschen sprach Jesus sein ‚Talitha kumi!' oder ‚Jüngling, steh auf!' Für ihn war der Tote nicht tot, sondern nur schlafend; denn für Gott leben sie alle, und Gott hat es Jesus erlaubt, in diesen einzelnen Fällen dem Zerstörungswerk der Verwesung Einhalt zu tun durch Herstellung des Lebens" ([2] p. 135 f.).

Auch in den Naturwundern sieht B. nur ein von Gott dem Menschen Jesus verliehenes „zeitweises Verfügungsrecht" über die Gaben und Kräfte der Natur, das „wir nicht näher erklären können", das aber „tief in seiner ganzen Stellung begründet" war ([2] p. 139); sie „ergaben sich aus bestimmten Situationen und wurden von Jesus vollbracht, weil er mit Gott, dem Herrn der Welt, lebte und deshalb nichts ‚Unbelebtes' in der Natur fand, sondern der Anknüpfungspunkte genug für sein Wirken zum Heil der Krone der Schöpfung" ([2] p. 141). Beim Meerwandeln meinte B. in der ersten Auflage noch die Erklärung versuchen zu dürfen, daß „Gott seine Engel sandte, ihn auf den Händen zu tragen" ([1] p. 137); in der neuen Bearbeitung bemerkt er nur, daß „auch diesmal die Natur dem Interesse des Reiches Gottes in ungewöhnlicher Weise zu Diensten sein mußte" ([2] p. 140). Wenn aber von Petrus das gleiche erzählt wird, so findet B. es „seltsam, daß er eine Strecke weit wie Jesus auf dem Wasser geht, während er doch eben nicht Jesus war. Ich halte es für möglich, daß es sich ursprünglich (wie Joh 21,7) um einen Versuch gehandelt hat, Jesus schwimmend zu erreichen" ([2] p. 142). Ebenso ist es ihm beim Stater im Maul des Fisches „denkbar, daß Jesus ursprünglich *an den Verkaufswert des Fisches als eines besonders großen und schönen dachte*, und daß ein volkstümlich-bildlicher Ausdruck, welchen er dabei brauchte, in der mündlichen Überlieferung zu einem zoologischen Wunder umgestempelt worden ist" ([1] p. 138); statt der von mir unterstrichenen Worte der ersten Auflage heißt es in der neuen Ausgabe: „an den Verkaufswert *der Fische* dachte" ([2] p. 142), eine sehr bezeichnende „Verbesserung", die aus unserer späteren Behandlung dieses Wunders in ihrem rechten Lichte erscheinen wird (vgl. unten n. VIII).

So kommt auch bei B. die natürliche Erklärung von *Paulus* wieder zu Ehren. Im Grunde genommen beruht seine ganze Anschauung der Wundertätigkeit Christi nur auf einer etwas verfeinerten „rein menschlichen" Auffassung Jesu und auf der Leugnung seiner wahren Gottheit.

47. *Konrad Furrer.* Weniger fein, aber dabei viel salbungsvoller bringt der Züricher Pfarrer und

Professor *Konrad Furrer* in seinen „Vorträgen über das Leben Jesu Christi“[1]) diese „rein menschliche Auffassung“ und überhaupt die alten und neuen kritischen Anschauungen über die Wunder des Herrn zum Ausdruck. Er redet über dieselben im achten Vortrag ([2] p. 118 bis 145) und zeigt in recht charakteristischer Weise, wie ein auf der Höhe der Wissenschaft stehender modernster Kritiker die nüchternste Vernünftigkeit mit dem Einschlag wärmster Frömmigkeit zu vereinigen und mit Hilfe von Paulus, Strauß, Renan, Weiße, Schleiermacher, Schenkel mit den evangelischen Wunderberichten fertig zu werden vermag.

Wie F. über die Wunder im allgemeinen denkt, ist aus den früheren Bemerkungen (vgl. o. p. 20 f., 37 f.) genügend bekannt. Für die Heilungswunder Christi erscheint ihm natürlich die außergewöhnliche seelische Einwirkung des Herrn vollkommen ausreichend. „Wir müssen uns ja nur das eine recht lebendig vorstellen: Er (Jesus) hat den vollen Gottesfrieden in sich, aus seinem Angesicht leuchtet heilige, selbstlose Liebe und reine Güte, aus seinem ganzen Wesen strahlt eine überirdische, himmlische Freude, und er steht mitten in einem aufs äußerste aufgeregten Geschlecht. Wie wir wissen, wartete das Volk seiner Zeit mit fieberhafter Ungeduld auf das Kommen des Messias. Das lange Hoffen und Harren von Tag zu Tag hatte die Nerven von Tausenden zerrüttet und eine ganze Menge von Krankheitserscheinungen hervorgerufen, die auf geheimnisvoller, tiefer Störung des Nervensystems beruhten“ ([2] p. 129). Diese fatale Nervendepression vermag, ohne nachweisbare Veränderung der körperlichen Organe, eine große Zahl der verschiedensten Krankheiten zustande zu bringen: langwierige Lähmungen, Taubheit, Blindheit, Stummheit, selbst „die schlimmsten hartnäckigsten Hautausschläge“, auch „jene schweren Leiden der Fallsucht, Starrsucht und vollends alle die Leiden, die es mit geistiger Umnachtung zu thun haben“, lauter geheimnisvolle Verstimmungen des Nervensystems! „Welch einen gewaltigen Eindruck muß auf diese Nervenkranken diese innerlichst gesunde, geheiligte Persönlichkeit gemacht haben! Ja, wir begreifen, daß Hunderte und Hunderte von ihm geheilt hinweggegangen sind“ ([1] p. 126—8). Die neue Bearbeitung hat diese Schilderung etwas abgeschwächt. „Die Geschichte der Medizin liefert uns zahlreiche Belege, daß infolge mächtiger seelischer Eindrücke

---

[1]) Zürich 1902; 2. Aufl. mit dem Titel: „Das Leben Jesu Christi“, Leipzig und Zürich 1905.

Blinde, Stumme, Taube, ja sogar Kranke, die mit unheilbaren Hautausschlägen behaftet schienen (!), geheilt wurden" ([2] p. 130). Der salbungsvolle Schluß lautet jetzt: „Wenn wir all diese Tatsachen uns vor Augen halten, werden wir notwendig zu dem Schlusse gelangen, daß er, der einen Gottesfrieden ohnegleichen in sich trug, ein Heiland für leiblich und geistig Kranke werden mußte, und die Überlieferung wird uns zur vollendeten Gewißheit, daß von ihm Kräfte rettenden und helfenden Friedens auf das gesamte menschliche Leben ausgingen" ([2] p. 130 f.).

Nachdem so die Heilungen samt und sonders erledigt sind, kommen die Naturwunder an die Reihe. Im Sturm auf dem Meere zeigte Christus nur Glauben und ein festes Gottvertrauen: „wenige Minuten später hörte der Sturm auf, und sie konnten ruhig ans Land steigen. Es ist nämlich den Stürmen jener Gegend eigen, daß sie oft plötzlich kommen und plötzlich wieder aufhören . . . Wahrlich, wer sich Mühe gibt, etwas tiefer zu dringen, der wird Gott auf den Knien danken, daß eine ewige Ordnung alles Menschenleben beherrscht, und wir keinen anderen Vater haben als den, in dessen Armen der Meister auf dem stürmischen See ruhte" ([2] p. 132 f.). Freilich scheinen die Apostel die Stürme auf ihrem heimatlichen Wasser noch recht ungenügend gekannt zu haben.

„Und wie einfach die Vorstellung [bei der Brotvermehrung]: Als Jesus den letzten Bissen Brot austeilte, da wollten die, welche Brot besaßen, nicht zurückbleiben, sondern teilten ebenfalls freudig von dem ihrigen aus, die andern zeigten sich im Annehmen bescheiden, so daß alle satt wurden" ([2] p. 134) und nachher den Heiland vor lauter Freude als Messias-König ausrufen wollten. „Wie entspricht doch jene Brotverteilung ganz der schrankenlosen Güte Jesu! Er gibt den letzten Bissen Brot, um die Leute auch leiblich zu sättigen; er will selber hungern, damit die andern nicht hungern müssen. Er hat auch mit der leiblichen Not seiner Brüder Mitleid, er will Leib und Seele erquicken" *(ebd.)*.

Ebenso einfach und rührend ist die Vorstellung vom Seewandeln: „Während er [Jesus] da oben [auf dem Berge im Gebete] stand, brach wiederum von Nordosten her bei ganz heiterem Himmel ein Sturm über den See herein, der die Jünger mit unwiderstehlicher Gewalt von ihrem Ziele abdrängte und sie nach Südwesten trieb, mitten auf den tobenden See hinaus. Der Mond leuchtete hell genug, daß Jesus ihre Not deutlich beobachten konnte. Was tat er darauf, müde vom langen, schweren Tagewerk? In Besorgnis um seine Jünger trat er eine Wanderung von fünf Stunden an. Etwa nachts zehn Uhr brach er auf, und morgens drei Uhr langte er an der Mitte des jenseitigen Ufers an. Die Jünger, welche glaubten, er sei zu Fuß nach Bethsaida gegangen, und ihn nun im Halblicht der Dämmerung sahen, meinten, es sei ein Geist, und sie schrieen entsetzt. Er aber rief ihnen zu: ‚Ich bin's.

Fürchtet euch nicht!' Und sie nahmen ihn in's Schiff auf. Wollen wir solche Züge rührender Güte vermissen?" ([2] p. 134 f.). Er meint, daß „hier schlichte Vorgänge, welche die Bürgschaft ihrer geschichtlichen Echtheit in sich selber tragen, ins Wunderbare umgewandelt wurden. Wie viel stärker aber leuchtet aus dem einfachen Tatbestand uns die selbstlose, opferbereite Liebe Jesu entgegen!" (p. 135).

Für die Totenerweckungen genügt wiederum die nicht minder einfache und rührende Scheintodhypothese: „Des Jairus Tochter verfiel in einem Alter, in dem in südlichen Ländern das Nervenleben oft krankhaft tief erregt ist, in eine dem Tode ähnliche Erstarrung; dabei blieb ihr, wie man aus gleichen Fällen genugsam weiß, die volle Feinheit des Gehörs und die ganze Klarheit des Selbstbewußtseins. Da ihre Eltern zu Jesus das größte Vertrauen hatten, dürfen wir annehmen, daß sie selbst mit großer Anhänglichkeit dem besten Kinderfreund zugetan war. Der Ruf aus seinem Munde klang dem Kinde wie himmlische Musik, der Krampf löste sich im gleichen Augenblicke, das Kind schlug seine Augen auf und schaute, wie wir uns vorstellen dürfen, mit Blicken inniger Dankbarkeit seinen Retter an, ohne den es aus dem scheinbaren in den wirklichen Tod verfallen wäre. Auf ähnliche Weise erklären wir uns den scheinbaren Tod und das Wiedererwachen des Jünglings von Nain" (p. 138). „Es wäre doch seltsam, meinte *Fritz Barth*, wenn Jesus immer gerade mit Scheintoten zu tun bekommen hätte", und sich dann den Boten des Johannes gegenüber rühmen wollte: „Tote stehen wieder auf".

„Ganz anders verhält es sich . . . mit den Wundern, die im Evangelium Johannis erzählt werden. . . . der Evangelist will uns auch durch seine Wunderberichte in die Wunderwelt der geistigen Erfahrung einführen" (p. 139). So ist z. B. in Kana die Mutter Jesu nicht etwa Maria, sondern „der Kreis jener schlichten, wenig gebildeten Israeliten, aus dem die erste Jüngergemeinschaft hervorging. Was haben wir unter dem alten Wein zu verstehen? Den Frieden, den Trost, den schon die Frommen des alten Bundes schmeckten. Was unter dem neuen Wein? Den Jubel der Kinder Gottes, die mit ihrem Herrn alle Angst der Welt überstanden haben" (p. 140). Ähnlich ist die Heilung des Blindgeborenen und die Auferweckung des Lazarus bloßes Sinnbild ohne geschichtlichen Hintergrund (p. 141).

„Diese Anschauungen über die Eigenart des vierten Evangelisten haben sich seit vielen Jahren in mir festgesetzt. Mit Freuden beobachte ich, daß in neuester Zeit verschiedene Forscher auf ganz selbständige Weise zu denselben Ergebnissen gelangt sind" ([1] p. 142), weil sie nämlich auf keine andere Weise mehr an der Gottheit Christi bei Johannes vorbeikommen können. Mit besonderer Freude werden wir mit Furrer z. B. die „Ergebnisse" des ganz selbständigen holländischen Forschers *J. R. van Eerde* über den gleichen „verborgenen Sinn des

vierten Evangeliums" beobachten. Er untersucht z. B. den alttestamentlichen Ursprung und geheimnisvollen Sinn der Worte des Judas bei der Salbung in Bethanien: „Weshalb wurde diese Salbe nicht um 300 Denare verkauft?" (Joh 12,5) und kommt zu dem „Ergebnis", daß der Gedanke des Evangelisten — von den 300 Füchsen oder Schakalen Samsons und den 300 Hunden Gedeons hergenommen sei; denn 300 Hunde sind so viel wie 300 Schakale und 300 Schakale so viel wie 300 Schekel und 300 Schekel so viel wie 300 Denare (De verborgen zin van het vierde Evangelie toegelicht uit de Schriften van het Oude en het Nieuwe Verbond, Rotterdam 1900, p. 129). Auf ähnliche Weise ließe sich noch manches verborgene Geheimnis auch in den Wunderberichten des vierten Evangeliums nach Wunsch aufhellen.

48. Bernhard Weiß. Anscheinend von einem viel gläubigeren Standpunkte aus betrachtet der Berliner Professor *Bernhard Weiß* die Wunder des Evangeliums; er ist der bekannte, jetzt achtzigjährige Bearbeiter der neuesten Auflagen des Meyerschen Kommentars zu den Evangelien und Verfasser zahlreicher exegetischer Schriften, unter welchen für die Wunderfrage namentlich sein „Leben Jesu" in Betracht kommt. Es erschien vor einigen Jahren in vierter, umgearbeiteter Auflage (2 Bände, Stuttgart und Berlin 1902), nachdem es 1882 zum ersten Male veröffentlicht war.

Im Gegensatz zu den Anschauungen der meisten modernen Kritiker hält W. an der Möglichkeit des Wunders im allgemeinen, an der Geschichtlichkeit des Johannesevangeliums, an der Glaubwürdigkeit auch der meisten Wunderberichte durchaus fest. Trotzdem müssen wir auch seinen Standpunkt als gänzlich unbefriedigend abweisen. Denn trotz aller schönen Worte leugnet auch W. die wahre Gottheit Christi und sucht eine rein menschliche Auffassung des Heilandes mit seinem halben Glauben zu vereinigen. Er lehnt die Allmachtwunder als Taten Jesu völlig ab und will nur „Vorsehungswunder" zulassen; wo sich der Text der Quellen dagegen sträubt, nimmt er zu späteren Umbildungen oder zur Allegorie seine Zuflucht.

Hinsichtlich der Heilungswunder, meint er, „wird man zugeben müssen, daß Jesus eine körperliche Heilgabe besaß, deren Wirkungen

sich durch diese Berührungen vermittelte. Der letzte Grund derselben kann nur in der Einzigartigkeit seiner Person gefunden werden und, da diese zunächst in seiner vollkommenen Sündenreinheit bestand, in seiner auf einer unbedingten Herrschaft des Geistes über den Körper beruhenden Kräftigkeit seines leiblichen Organismus, welche ihn befähigte, die denselben einwohnenden Gesundheitskräfte durch körperliche Berührung auch auf Andere zu übertragen. Die auf natürlichem Wege schlechthin unerklärbare Fähigkeit zu solcher Übertragung war dann eben die besondere Gabe, durch welche sich die göttliche Wunderhilfe in der berufsmäßigen Heilthätigkeit Jesu ordentlicher Weise vermittelte. Es darf hierbei nicht übersehen werden, daß wir uns überhaupt die Mehrzahl der Heilungen Jesu nicht anders vorstellen dürfen, als so, daß von seiner Berührung eine momentane Heilwirkung ausging, welche, obwohl ihres Erfolges schlechthin sicher, doch zunächst nur einen Heilprozeß einleitete, der, nachdem einmal die Genesungskraft auf übernatürliche Weise mitgetheilt war, auf durchaus natürlichem Wege sich vollzog" (Leben Jesu[4] I 454 f.). Hinsichtlich dieser Heilgabe Jesu besteht demnach eine vollkommene Analogie mit der Heilkraft der apostolischen Zeit, dem χάρισμα ἰαμάτων (1 Cor 12,9) (vgl. *ebd.* I 139). Auch die Teufelsaustreibungen sind nur eine durch Jesus vermittelte Gotteshilfe in der Kraft des Geistes (I 436—48), und „recht betrachtet ist (auch) das Wunder der Totenerweckung seinem Wesen nach durchaus kein anderes als jedes Heilwunder, welches durch eine unmittelbare Gotteswirkung erfolgt" (I 540 f.), die durch das Gebet Jesu vermittelt ist.

Für die Naturwunder paßt die gleiche Vermittlungstheorie wenigstens in der Regel: ein von Jesus selbst gewirktes Allmachtswunder bleibt dabei ganz ausgeschlossen. Aber selbst zur Vermeidung eines durch ihn vermittelten und auf seine Bitte von Gott gewirkten derartigen Wunders findet W. gewöhnlich einen Ausweg. So braucht man z. B. betreffs des Weinwunders von Kana „nicht sich und Andere mit der Vorstellung einer ‚Substanzverwandlung' zu ängstigen, oder darauf zu dringen, daß hier ebensolcher Wein entstanden war, wie er sonst durch menschliche Kunst aus der Frucht des Weinstockes gewonnen wird, da Wasser, welches durch eine wunderbare Gotteswirkung den Geschmack und die Wirkung von Wein angenommen hat, eben für die populäre Anschauung Wein geworden ist" (I 353), obwohl doch die Substanz des Wassers bleibt und nur die Akzidentien des Weines in dieser wässerigen Substanz vorhanden sind. Aber auch ein solches göttliches Allmachtswunder wird durch „die Isolirtheit, in welcher es unter den so andersartigen Wundern der evangelischen Geschichte dasteht, und die Unverhältnissmässigkeit eines so einzigartigen Wunders zu dem von den Evangelisten allein angedeuteten Erfolge einer Glaubensstärkung der Jünger" etwas verdächtig. Deshalb erscheint es nicht unwahrschein-

lich, daß dieses einzigartige Wunder auf die Rechnung einer späteren Umbildung zu setzen ist. Nur „dabei muß es freilich bleiben, daß in dem Hergange selbst etwas lag, was schon damals den Jüngern den Eindruck des Wunderbaren machte, und damit den Anknüpfungspunkt für jene Umbildung in der Erinnerung darbot, von der sich dann freilich nicht mehr im Einzelnen nachrechnen lässt, welche Züge der vorliegenden Erzählung ihr angehören. Dies könnte aber nur darin bestanden haben, daß Jesu, der in unbedingtem Gottvertrauen die Hilfe zugesagt hatte, nur Zeit und Stunde dem Vater vorbehaltend, als er sich an den Kreis seiner Begleiter um Abhilfe wandte, die selbst zunächst keinen Ausweg dazu sahen, zuletzt doch in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise die Abhilfe der entstandenen Verlegenheit sich darbot". Aus einem solchen „Vorsehungswunder" wäre dann durch spätere Umbildung das „Allmachtswunder" geworden (I 354 f.).

Beim wunderbaren Fischzug besteht eigentlich das Wunderbare nach W. nur darin, daß Jesus weiß, „Gottes Segen werde am Morgen einen reichen Fang bescheeren, obwohl man sich die Nacht durch vergeblich müde gearbeitet" (I 419). Noch weniger bleibt von einem Wunder übrig bei der Brotvermehrung. Ein schöpferisches Gotteswunder ist nicht wahrscheinlich; denn „ein Brot ist eben kein Naturprodukt, das statt durch die natürlichen Kausalitäten durch einen Schöpferakt Gottes hergestellt werden könnte, sondern ein Kunstprodukt, das aus einem durch die verschiedenen Naturprozesse entstandenen Material mittelst einer ebenso großen Reihe von menschlichen Thätigkeiten hergestellt wird. Man müßte sich also diese ganze Reihe von natürlichen und künstlichen Prozessen durch eine momentane Gotteswirkung ersetzt denken" (II 185), und das scheint doch etwas viel zu sein für die Allmacht Gottes. So bleibt schließlich „nur mehr die Annahme eines göttlichen Vorsehungswunders übrig. Gewiß ist, daß Jesus, als er die Austheilung begann, nur einen Vorrath hatte, der dem Bedürfniss auch nicht im allergeringsten entsprach, daß er aber die Austheilung nicht begonnen haben würde, wenn er nicht unbedingt darauf vertraut hätte, ihm werde nicht fehlen, was und wieviel er bedurfte, und daß sein Vertrauen nicht getäuscht ward. Durch welche göttliche Fügungen es vermittelt ward, daß seine Erwartung sich erfüllte, das entzieht sich natürlich jeder geschichtlichen Nachweisung, aber keineswegs jeder Denkbarkeit. Wenn seine Gewalt über die Gemüther auch ohne Worte alle Einzelnen, die noch irgend welchen Vorrath hatten, bewog, dem bereitwilligen Gastgeber denselben zur Verfügung zu stellen; wenn es wirklich vielleicht, besonders unter denen, die bereits zur Passahfahrt nach Jerusalem gerüstet waren, nicht wenige solcher gab, die noch mit Brot und Zukost versehen waren; wenn zuletzt wirklich so viel zusammenkam, daß reichlich und überreichlich genug da war, um die Volksmenge zu sättigen, so liegt

hier eine Reihe göttlicher Fügungen vor, die wunderbar zu dem einen großen Erfolge zusammenwirkten" (II 186 f.), und dies war das Vorsehungswunder, mit dem man der natürlichen Erklärung des Paulus wieder ziemlich nahe kommt.

Noch näher rückt W. an diese heran hinsichtlich des Meerwandelns. Trotzdem er zuerst den älteren Rationalismus zurückweist, der mit dem Lexikon in der Hand nachzuweisen suchte, daß der Ausdruck auch einen *am* See Wandelnden bezeichnen könne (II 197), zeigt er doch selbst in seinen gewundenen Ausführungen nur, wie „vollends jeder Zweck für ein Wandeln [Jesu] auf dem Meere hinwegfällt, aber auch jeder Grund, ein solches anzunehmen. Jesus wollte eben um die Nordspitze des Sees herum sich nach Bethsaida begeben, wo das Zusammentreffen verabredet war". Es bleibt nur „eine höchst merkwürdige göttliche Fügung, daß gerade in dem Augenblicke, wo sie [die Jünger] Jesum ansichtig wurden, ihre mühselige Fahrt leicht und über Erwarten rasch zu Ende ging: und dies hatte in der gewaltigen Erregung jener Nacht einen solchen Eindruck auf sie gemacht, daß sie sich durch ein Wunder ans Land versetzt glaubten, und Jesu Nähe es gewesen zu sein schien, die ihnen Hilfe gebracht hatte. Später konnte sich leicht daraus die Vorstellung bilden, daß ihnen Jesus über das Meer zu Hilfe gekommen sei und diese wunderbar plötzliche Landung bewirkt habe, woraus dann erst der spätere Erzähler weiter schloß, daß Jesus zu ihnen ins Schiff gestiegen sei, und nun Wind und Wellen sich sofort beruhigt hätten. Eine Sagenbildung ist das durchaus nicht" (II 199), sondern nur der nüchternste ältere Rationalismus in modernem Gewande.

Die sich anschließende Erzählung vom Meerwandeln des Petrus wird dann gar zu einer „noch völlig durchsichtigen Allegorie auf die Verleugnungsgeschichte" (II 200) und die Darstellung des Evangelisten von der ersten Stillung des Seesturmes ist nur dadurch erzeugt, daß sich „unwillkürlich das Bild des zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhöhten Christus" seiner Auffassung des Herganges unterschiebt. „Aber dem Bilde des Menschensohnes, wie es uns die Evangelien zeichnen, entspricht dieselbe nun einmal schlechterdings nicht, da Jesus in den Tagen seines Fleisches nicht mit göttlicher Allmacht den Elementen gebieten konnte" (II 34).

49. Der allgemeine Charakter der modernen rationalistischen Exegese. So kommt auch *Weiß* infolge der Leugnung der Gottheit Christi und der göttlichen Inspiration der Evangelien doch schließlich in vielen Punkten wieder beim flachen Rationalismus an. Es ist leider stets das gleiche unerfreuliche Bild, das die heutige protestantische Exegese fast in allen ihren Vertretern uns darbietet.

Wie es mit dieser Exegese heutzutage steht, und wohin sie führt, schildert derselbe Berliner wirkliche Oberkonsistorialrat und Nestor der neutestamentlichen Exegeten in einem Rückblick auf die neuere Wundererklärung, mit dem wir diesen kurzen Überblick beschließen wollen: „Der ältere Rationalismus, der noch von der Voraussetzung der Glaubwürdigkeit und theilweisen Apostolizität unserer Evangelien ausging und doch das Wunder schlechthin verwarf, mußte sich mit ihren Wundererzählungen dadurch abfinden, daß er durch exegetische Kunststücke und durch Ergänzung angeblich ausgelassener Mittelglieder der Erzählung zu beweisen suchte, es seien in Wahrheit gar keine Wunder erzählt, oder wo wirklich der Erzähler bereits dergleichen sehe, da sei es doch nur ein durchaus natürliches Ereigniss, dessen ursprüngliche Züge noch vollkommen erkennbar, wenn sie auch bereits in einen sagenhaften Schleier gehüllt erscheinen. Dieser durch ihre Willkür, wie ihre Geschmacklosigkeit gleich berüchtigten Natürlichkeitserklärung, als deren klassischer Repräsentant der Heidelberger D. *Paulus* dasteht, hatte die unbarmherzige Kritik von *Strauß* ihr wohlverdientes Urtheil gesprochen. Aber sein Versuch, die gesammte evangelische Überlieferung für ein Gewebe von mythischer Dichtung zu erklären, war freilich nur möglich, wenn man unsere Evangelien in eine Zeit hinabrückte, in der sie nach glaubhafter Überlieferung nicht entstanden sind und nach dem Selbstzeugniss ihres Wesens und Verhältnisses zu einander nicht entstanden sein können. Das hat die neuere Quellenforschung immer klarer erkannt und immer zweifelloser herausgestellt. Eben darum aber befindet sich diejenige Kritik, welche jene Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wunders theilt, in einer eigenthümlichen Verlegenheit. Sie mag das Johannesevangelium preisgeben, aber dasselbe enthält des Wunderbaren durchaus nicht mehr als die älteren Evangelien. Sie mag auch in diesen, so viel sie will, auf Rechnung späterer Bearbeitungen setzen, die schon wunderhafte Anschauungen hineintragen in natürliche Vorgänge, aber selbst die Quellen, auf die sie zurückkommt, enthalten immer noch des Wunderbaren genug, in ihren Geschichten erzählt oder in ihren Reden vorausgesetzt. Und den engen Zusammenhang dieser Quellen mit der augenzeugenschaftlichen Überlieferung kann und will auch sie nicht leugnen. So bleibt ihr nichts übrig, als zu der altrationalistischen Natürlichkeitserklärung zurückzukehren, die jetzt wieder oft mit einer staunenswerthen Naivetät, nur noch mit viel raffinirterer Künstlichkeit geübt wird. Es ist aber klar, daß, wie die Wege des Heidelberger D. Paulus immer wieder zum Wolfenbütteler Fragmentisten zurückführten, so die seiner modernen Nachfolger zu Renan. Die Natürlichkeitserklärung kann nicht durchgeführt werden ohne Verdächtigung des sittlichen Charakters Jesu oder der ersten Zeugen. Hat jener dem nicht vorgebeugt, daß die einfachsten Hergänge in einer ganz fremdartigen Beleuchtung aufgefaßt wurden, so kann er es nur in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit

nicht gemerkt, oder aus unlauteren Motiven nicht gewollt haben. Hat er aber das Seinige gethan, auch den leisesten Schein der Wunderspuks zu entfernen, so geht derselbe Verdacht nur von ihm auf die Jünger über" (Leben Jesu I 184 f.).

Viele von den neueren Kritikern sind in der Tat schon offen zu dieser Verdächtigung des sittlichen Charakters Jesu und seiner Jünger übergegangen. Der Heiland wird ihnen zu einem religiösen Schwärmer, der „nicht als ein Mystiker von seinen Idealen zu träumen sich begnügte, sondern mit ihnen lebte, arbeitete, sie auch schon wie mit Händen greifbar vor sich sah" und sich selbst und andere mit seinen Schwärmereien täuschte und in Irrtum führte (*Ad. Jülicher*, Gleichnisreden Jesu II 8 f.). Man versucht eine „wissenschaftliche" Lösung der Probleme durch die Annahme, daß Jesus ein „Ekstatiker" gewesen, wenn man ihn nicht gar direkt zu einem geisteskranken „Paranoiker" macht[1]).

Wie sehr man dabei alle Scheu vor der offenen Herabwürdigung des Charakters Jesu vielfach verloren hat, zeigt *Eduard von Hartmann* in seinem letzten Werke „Das Christentum des Neuen Testamentes" (Sachsa 1905). Er unternimmt es zu zeigen, „welche Verkehrtheit die spätere Entwicklung des christlichen Dogmas beging, als sie Jesus gegen seinen ausdrücklichen Willen (Matth. 19,17) zum sittlichen Vorbild stempelte" (p. 69). So z. B. hinsichtlich seiner Demut: „Mit der Zeit konnte sich auch Jesus dem narkotischen Einfluß des Ruhmes nicht entziehen, der umso berauschender auf ihn wirken mußte, als er in der Gestalt der Volksgunst sich ihm zeigte, der Gunst des Volkes, an das er sich gesandt wußte . . . Zu derselben Zeit, als er am Ruhme des Wundertäters Geschmack zu finden (Mark. 5,19) und sich seiner Demut zu rühmen anfängt (Matth. 11,29), geht auch seine frühere stille Bescheidenheit zu Ende und beginnt dem Streben nach menschlichem Ruhme und gottgleicher Ehre und dem Stolz auf die messianische Würde zu weichen . . . . Indem er schließlich alle Züge, welche der jüdische Volksglaube dem als göttliches Wesen gedachten Messias zuschreibt, strikte auf sich anwendet, verfällt er in einen Zustand abnormer Steigerung des Selbstgefühls . . ." (64. 65. 66).

---

[1]) *O. Holtzmann*, War Jesus Ekstatiker? Tübingen 1903 (vgl. o. p. 89). *De Loosten*, Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters, Bamberg 1905. *E. Rasmussen*, Jesus. Eine vergleichende psycho-pathologische Studie, übersetzt und herausgegeben von *A. Rothenburg*, Leipzig 1905.

Vergebens bemühen sich viele dieser Modernen, durch salbungsvolle Worte und „den Einschlag warmer, persönlicher Frömmigkeit" diese traurige Tatsache der Herabwürdigung des Herrn zu verdecken. Konsequent voranschreitend gelangen sie schließlich auf dem Niveau von Renan und Reimarus an, und auch die inkonsequente Halbheit der vermittelnden Kritiker kann dieses Resultat nicht hindern. In den ganz berechtigten Worten, die *Weiß* über andere geschrieben, hat er auch sich selbst das Urteil gesprochen. Wer die Gottheit Christi und seine Wunder leugnet, der hat das Recht auf das Evangelium und auf den Namen eines Christen verwirkt. Denn ein wunderloses Evangelium ist ebensosehr ein Widerspruch wie die frohe Botschaft ohne den Sohn Gottes und wie ein Christ ohne den Glauben an Christus[1]).

Um so trauriger ist es aber, wenn man selbst katholischerseits in den salbungsvollen Worten den „echten Ton einer tiefreligiösen Seele" zu erkennen glaubt und die Leugner aller positiven christlichen Offenbarung als die wahren „Seelenleiter" der irregeführten akademischen Jugend feiert.

§ 4. Bedeutung und praktische Verwertung der Wunder Christi

Vgl. *Fr. X. Dieringer*, System der göttlichen Thaten des Christenthums² (Mainz 1857) p. 20—25. 483—569, und die zu I § 5 p. 33 zitierte Literatur.

50. Die Worte Christi bei Joh 4,48. Es ist ein alter und oft wiederholter Vorwurf gegen die gläubige Exegese, sie überschätze die Bedeutung der Wunder Christi.

[1]) Ein völlig berechtigtes Urteil über die „Modernen" fällt der nichtkatholische Offizier a. D. *W. von Schnehen* in seiner Schrift „Der moderne Jesuskultus" (Frankfurt a. M. 1906). Er zeigt, wie die Verehrung der rein menschlichen Person Jesu keinen Anspruch darauf erheben könne, christlich, evangelisch, religiös, wahr zu sein. *Otto Pfleiderer* stimmt seiner vernichtenden Anklage als „im ganzen leider nur zu begründet" bei (Prot. Monatshefte X [1906] 169—82).

Freilich hätten schon die Evangelisten, und zwar nicht erst Johannes, auf die Wundertaten des Herrn ein entscheidendes Gewicht gelegt. Aber die Auffassung, die Jesus selbst von ihnen gehabt habe, sei eine ganz andere gewesen.

„Sehr beachtenswert ist es, meint *A. Harnack*, daß Jesus selbst auf seine Wunderthaten nicht das entscheidende Gewicht gelegt hat, welches schon der Evangelist Marcus und die anderen alle ihnen beilegen. Hat er doch klagend und anklagend ausgerufen: ‚Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht!‘ Wer diese Worte gesprochen hat, kann nicht der Meinung gewesen sein, der Glaube an die Wunder sei die rechte oder gar die einzige Brücke zur Anerkennung seiner Person und seiner Mission; er muß vielmehr über sie wesentlich anders gedacht haben, als seine Evangelisten“ (Wesen des Christentums p. 19).

Harnack hätte nun freilich, nachdem er wenige Seiten zuvor (p. 13) dem Johannesevangelium so gut wie allen Wert als Quelle für die Geschichte Jesu abgesprochen, kaum das Recht, die angeführten Worte aus demselben Evangelium (4,48) ohne weiteres gegen die Evangelisten als echte Herrenworte zu verwerten. Doch er wiederholt mit seiner Anklage nur die Beschuldigung, die längst vor ihm der Wolfenbütteler Fragmentist erhoben hatte mit den Worten: „Dahin [zu den Nebendingen im Christentum] rechne ich erstlich die Wunder, worauf man doch gegenseits insonderheit dringt. Denn Niemand wird behaupten können, daß die Wunder an sich einen einzigen Glaubensarticul ausmachen. Und gesetzt, die Glaubensarticul führten eine innere Glaubwürdigkeit, Beweis oder Gewißheit mit sich, was dürften wir nach Wundern verlangen, um sie zu glauben? Demnach will Christus selbst die Wunder in Betrachtung des Glaubens als Nebendinge angesehen wissen; darum schilt er Die für eine böse und verkehrte Art, die nicht glauben, wenn sie nicht Zeichen und Wunder sehen“ (Fragment VII Teil II § 46; Lessings Werke, hgb. v. *Chr. Groß* XV 384).

Die späteren Kritiker haben der Reihe nach ihre Wunderscheu mit diesen Worten des Heilandes zu decken gesucht und es gehört schon fast zum guten kritischen Ton, auf Grund derselben die nebensächliche Bedeutung der Wunder hervorzuheben, wenn man auch sonst Johannes und sein ganzes Evangelium noch so geringschätzig behandelt.

Trotz dieses *Consensus communis* dürfte der richtige Sinn jener Worte sich nicht allzu schwer aus dem Zusammenhang entnehmen lassen. Der Heiland war von seinem ersten öffentlichen Besuch in Jerusalem soeben nach Galiläa zurückgekehrt; bei seinem Kommen *„nahmen die Galiläer ihn auf,* weil *sie alles gesehen hatten, was er zu Jerusalem*

am Feste getan; denn auch sie waren zum Feste gezogen" (Joh 4,45). Nicht auf das Zeugnis des Täufers hin und nicht wegen des eigenen Zeugnisses, das Christus selbst von sich abgelegt hatte, sondern um der Zeichen willen, die er am Osterfeste getan (Joh 2,23; 3,2), nahmen seine Landsleute ihn auf. Hingegen hatten die Samaritaner, mit denen der Heiland auf seiner Rückreise zusammengetroffen war, allein auf seine Predigt hin ohne Wunder an ihn geglaubt (Joh 4,39—42).

Als einer der ersten unter den Galiläern tritt nun der „Königliche" von Kapharnaum an den Heiland mit der Bitte heran, seinen Sohn wieder gesund zu machen. Seine Bitte war freilich aus einem Anfang von Glauben und Vertrauen auf den mächtigen Helfer hervorgegangen; aber es war noch ein recht schwacher Glaube, der auf gleicher Stufe stand mit dem seiner wundersüchtigen Landsleute, und mehr als alles andere mochte die Not und das Unglück den Mann zu Christus hintreiben, um seine Macht in Anspruch zu nehmen. Schon die Predigt des Johannes und noch mehr das Zeugnis des Heilandes selbst hätten bei größerer Bereitwilligkeit hinreichen müssen zum gläubigen Anschluß an seine Sache, zumal mit der äußeren Belehrung vonseiten Christi stets auch die innerlich wirkende Gnade verbunden war (*Tolet* z. St.).

Der Heiland wendet sich also an diesen königlichen Beamten mit den Worten: *„Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht."* Wie schon die Form derselben zeigt, gelten sie nicht bloß dem einen bittenden Vater, sondern auch den gleichgesinnten Landsleuten, die nur durch Zeichen und Wunder sich zum Glauben bestimmen lassen. Sie sprechen zunächst die Wahrheit aus, welche eben durch die Erfahrung bewiesen war, daß die Galiläer einen weit geringeren Grad der Bereitwilligkeit zum Glauben zeigten als die Samaritaner. Sie enthalten damit auch eine Rüge dieses schwachen Glaubens und Christus erspart dem bekümmerten Vater die Prüfung nicht, weil es ihm vor allem darauf ankommt, auf die Seelen zu wirken

und sie zum festeren und freudigeren Anschluß an die von Gott gesandte frohe Botschaft zu bewegen. Dem Zeugnis des Herrn für dieses Evangelium auch ohne äußere Wunderzeichen zu glauben und dem inneren Antrieb der Gnade zu folgen, wäre ja sicherlich eine viel bessere und vollkommenere Gesinnung gewesen.

Aber wenn Christus diese freudigere Bereitwilligkeit schmerzlich vermißt und darüber sein Bedauern zu erkennen gibt, so will er damit doch weder die Bitte des Vaters zurückweisen, noch auch den Wundern ihre Bedeutung gegenüber dieser Stimmung der Menschen absprechen. Man muß die Worte ganz aus ihrem Zusammenhang herausreißen, um in ihnen eine solche Verurteilung der Wunder zu finden. Die Wundersucht der Galiläer und ihr schwacher Glaube, der das Evangelium nicht aufnehmen will, ohne stets neue Zeichen zu sehen, werden getadelt; daß aber, um diesen schwachen Glauben zu stärken und die trägen Herzen der Menschen für das Evangelium zu gewinnen, Wunder und Zeichen wirklich notwendig sind, wird nicht nur nicht geleugnet, sondern ausdrücklich anerkannt; eben diese Stärkung und Kräftigung des schwachen Glaubens wird gerade in diesen Worten als der Zweck der Wunder und Zeichen hervorgehoben. Deshalb erfüllt auch Christus gleich darauf die Bitte, die der schwergeprüfte Vater von neuem an ihn richtet.

Es entspricht weniger den Worten und dem Zusammenhang, wenn man den Ausspruch bloß als einfache Aussage, ohne jeden Tadel, auffassen will (*Maldonat* z. St.). Ebenso wird der Nachdruck nicht auf das *Sehen* der Wunder zu legen sein (*Tolet, Corluy* u. a.), da man sonst bei ἴδητε eine Hervorhebung durch die Stellung erwarten dürfte (*Schanz*).

51. Bedeutung der Wunder Christi im allgemeinen. Die angeführten Worte Christi stehen also mit seinen sonstigen Aussprüchen über seine Wunder durchaus nicht im Widerspruch. Sie zeigen uns aber die wahre Bedeutung dieser Wunder in dem Heilsplane Gottes.

Wie wir bei der Erörterung der Bedeutung des Wunders im allgemeinen (p. 34—36) sahen, ist dasselbe seinem Wesen nach ganz geeignet, ein untrügliches göttliches Siegel der übernatürlichen Offenbarung zu sein. Wenn Gott der Herr nur durch Menschen als durch seine Organe diese Offenbarung den Menschen mitteilen wollte, so würde die Beglaubigung durch Wunder und Zeichen überhaupt der Natur des Menschen und der ganzen Heilsordnung am meisten entsprechen. Als er aber seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte und durch ihn die frohe Botschaft der Offenbarung verkündete, hätte das Zeugnis desselben nach den vorausgehenden entfernteren und näheren Vorbereitungen durch die Propheten und den Vorläufer, und in Verbindung mit der Fülle der Gnade, die das Auftreten des Sohnes Gottes begleitete, auch ohne äußere Zeichen gläubige Annahme seitens des auserwählten Volkes erwarten können. Daß er sie nicht gefunden, hebt Christus mehr als einmal klagend hervor. Schon zu Nikodemus sprach er: „*Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen, bezeugen wir; und unser Zeugnis nehmt ihr nicht an*“ (Joh 3,11). Ebenso hält er dasselbe den Juden vor: „*Ich redete zu euch und ihr glaubt nicht*“ (Joh 10,25), und zu den Jüngern spricht er in der Abschiedsrede: „*Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, würden sie keine Sünde haben*“ (Joh 15,22). Auch Johannes der Täufer sagt seinen Schülern über Christus: „*Was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er und sein Zeugnis nimmt niemand an*“ (Joh 3,32).

Freilich setzt dieser Mangel an Bereitwilligkeit nicht notwendig eine eigentliche Schuld bei den einzelnen voraus; deshalb fügt Christus in der Abschiedsrede hinzu: „*Wenn ich die Werke nicht unter ihnen getan, wie sie kein anderer getan hat, würden sie keine Sünde haben*“ (Joh 15,24). Aber es ist doch eine große Unvollkommenheit, in der die menschliche Armseligkeit und Schwäche klar zu Tage tritt; sie konnte dem eingeborenen Sohne des ewigen Vaters hinreichend Anlaß zu seiner Klage geben. Sie war aber auch

schon in den ewigen Plänen der göttlichen Weisheit und Güte vorausgesehen und berücksichtigt worden. Auch der Sohn Gottes sollte seine Sendung durch Wunder und Zeichen beglaubigen, wie die Propheten es vorherverkündet hatten.

So setzen zwar die Wunderwerke Christi die menschliche Unvollkommenheit voraus; sie behalten aber dieser gegenüber die volle Bedeutung, die den Wundern im allgemeinen zukommt. Sie sind von Ewigkeit in den Plan des Erlösungswerkes aufgenommen worden, in welchem alle Verhältnisse des Volkes und Landes und alle Umstände der Zeit ihre Berücksichtigung fanden. Sie haben als integrale Bestandteile des Erlösungsplanes auch ihre vollste Berechtigung und hohe Bedeutung für alle Zeiten und alle Geschlechter.

52. *Bedeutung der Wunder Christi für seine Zeitgenossen.* Im einzelnen hatten sie in erster Linie ihre Bedeutung hinsichtlich des jüdischen Volkes und der Zeitgenossen Christi. Sie sollten zunächst für sie das göttliche Siegel des neuen Evangeliums sein. Gerade ihrer Schwachheit und Unvollkommenheit wollte die Güte und Barmherzigkeit Gottes entgegenkommen und ihnen unwiderlegliche Beweise für die göttliche Sendung des Messias und den göttlichen Ursprung seiner Lehre bieten. Deshalb wird der Heiland nicht müde, die Juden immer wieder auf dieses Zeugnis seiner Werke hinzuweisen (vgl. p. 58 f.).

Von den Gegnern wird dieser Bedeutung der Wunder Jesu nicht selten das Verfahren des Herrn bei manchen seiner Wunder entgegengehalten. *„Er ließ die Dämonen nicht davon reden, daß sie ihn kannten“* (Mc 1,34). *„Er bedrohte sie und ließ sie nicht sagen, daß sie wissen, er sei der Messias“* (Lc 4,41). Auch manchen der wunderbar Geheilten verbietet er, von dem Wunder zu reden, und er zieht sich selbst nach solchen Wundern von der Menge heimlich zurück (Mc 1,35). Schon *Paulus* erhebt diese Schwierigkeit (Neues theol. Journal 1797, 383—6) und nach ihm haben viele andere sie bis in unsere Tage wiederholt, um schließlich gar mit *W. Wrede* einen Beweis für das „Messiasgeheimnis“ darin zu entdecken.

Die Lösung derselben ergibt sich aber unschwer aus den Umständen der einzelnen Berichte. Aus dem Munde der unreinen Geister

will Christus freilich kein Zeugnis für seine Würde zulassen, denn er hat andere zu seinen Zeugen berufen. Wo die ganz in das Irdische versunkene und in den falschen jüdischen Messiasideen befangene Menge aus seinen Wundern Anlaß nimmt, an eine Verwirklichung des irdischen Messiasreiches durch den großen Propheten zu denken, oder wo die Leute unnötiger- und unnützerweise wegen der Wunderwerke Aufsehen erregen und den Argwohn der Feinde nur noch heftiger wecken würden, da entzieht sich Christus dem staunenden, aber nicht glaubensbereiten Volke und will nicht die Verkündigung seiner Taten erlauben. Fällt dieses Bedenken weg und ist Aussicht dafür vorhanden, daß die Kundmachung der Wunder wirklich zum Glauben anregen werde, dann hindert Jesus diese Offenbarung seiner Werke durchaus nicht; er befiehlt vielmehr dem Geheilten ausdrücklich: *„Geh in dein Haus zu den Deinen und verkünde ihnen, wie Großes der Herr dir getan und wie er sich deiner erbarmt hat“* (Mc 5,19). So zeigen jene Verbote gerade die richtige Bedeutung der Wunder Christi und ihren wahren Zweck, als göttliche Zeugnisse für die neue Offenbarung Glauben zu wecken.

Mit dieser ersten Bedeutung verknüpft und ihr untergeordnet scheint eine weitere darin zu liegen, daß diese wunderbaren Beweise der göttlichen Allmacht zugleich eine Offenbarung der Güte und Liebe des Herrn sein sollten, die in Christus den Menschen erschienen war (Tit 2,11; 3,4). Denn alle Wunder des Herrn im Evangelium sind Erweise dieser liebenswürdigen Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers, dessen Wandel unter den Menschen ein beständiges Wohltun und Heilen war (Act 10,38). Selbst da, wo ein Werk mehr ein Strafwunder zu sein scheint wie bei der Verfluchung des Feigenbaumes (Mt 21,18—22. Mc 11,12—14. 20—26), sollte das äußere Zeichen doch nur um so eindringlicher die Stimme der mahnenden und warnenden Liebe den Herzen vernehmbar werden lassen.

Diese Offenbarung der Liebe und Güte des Herrn sollte die Jünger und das Volk für den Gesandten Gottes gewinnen und für die Befolgung seiner Lehre empfänglicher machen. So waren die Wunder Christi zugleich überzeugende Beweise für den Verstand und mächtig wirkende Beweggründe für den Willen der Menschen, um

alle für die Person und die Sache des Heilandes günstig zu stimmen und zur Annahme seines Evangeliums zu bewegen.

53. Bedeutung der Wunder Christi für alle Zeiten. Unter beiden Rücksichten behalten die Wunder Jesu auch ihre Bedeutung für alle Zeiten. Sie bleiben für alle Menschen zunächst ein untrügliches göttliches Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums, das Christus als Vollendung des Heilsplanes Gottes für alle Völker verkündete. Sie sind damit für immer auch eine Bürgschaft für die Wahrheit der Aussagen Jesu über seine Gottheit und beweisen für alle die wahre göttliche Natur des Heilandes als unmittelbare Wirkungen der ihm persönlich eigenen göttlichen Allmacht.

Ebenso sehr offenbaren diese wohltätigen Wunderwerke für alle Geschlechter die Liebe und Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers. Die Werke, in denen der Heiland sein Mitleid und sein liebreiches Erbarmen gegenüber dem leiblichen und geistigen Elend der Menschen in seinem irdischen Leben bewiesen, waren ja nur ein Zeichen und Ausfluß jener Gesinnungen, die sein göttliches Herz erfüllten und die unverändert in demselben fortdauern. So haben jene äußeren Offenbarungen der stets hilfsbereiten Liebe unseres Herrn auch schon deshalb für alle Zeiten ihre Bedeutung und ihre wirksame Kraft, weil sie stets von neuem das hilfs- und trostbedürftige Menschenkind zu dem liebeerfüllten Herzen des mächtigen Trösters und Helfers zurückführen.

Gegen die Bedeutung und Beweiskraft der Wunder Christi als Zeugnis für die Wahrheit seiner Lehren und Aussagen wird namentlich das Argument *Lessings* geltend gemacht, das wir früher besprochen haben (p. 40—2). Dasselbe scheint auf *Ad. Harnack* großen Eindruck gemacht zu haben, der in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte gelegentlich über die Wunder Christi bemerkt: „Überzeugt sich der Historiker trotzdem [daß nämlich ‚jedes einzelne Wunder geschichtlich völlig zweifelhaft bleibt'] aber, daß Jesus Christus Außerordentliches, im strengen Sinn Wunderbares gethan hat, so schließt er von dem

einzigartigen Eindruck, den er von dieser Person gewonnen hat, auf eine übernatürliche Macht derselben. Dieser Schluß gehört selbst dem Gebiet des religiösen Glaubens an; aber noch hat es selten einen starken Glauben gegeben, der ihn nicht gezogen hätte. Übrigens kommen nach strenger geschichtlicher Prüfung überhaupt nur die Heilungswunder Jesu in Betracht. Diese lassen sich allerdings aus den geschichtlichen Berichten nicht eliminieren, ohne diese Berichte bis auf den Grund zu zerstören. Allein wie ungeeignet sind sie an und für sich, um dem, dem sie beigelegt werden, nach 1800 Jahren irgend welche besondere Bedeutung zu sichern, wenn diese Bedeutung nicht abgesehen von ihnen schon feststünde" (I[3] p. 63 f.).

Es kann uns nicht auffallend erscheinen, daß eine „strenge geschichtliche Prüfung", welche die Unmöglichkeit des Wunders *a priori* voraussetzt, nur die Heilungswunder Jesu noch in Betracht zieht, um mit denselben nach einer der beliebten Erklärungsweisen fertig zu werden. Es ist aber ein sehr merkwürdiges Vorgehen, wenn man zuerst den Wunderbegriff selbst seines ganzen Inhaltes beraubt und dann diese Schale ohne Kern höchst ungeeignet findet, dem Heiland nach 1800 Jahren irgendwelche besondere Bedeutung zu sichern. Wenn tatsächlich, wie Harnack in seinem „Wesen des Christentums" behauptet (p. 19), die Wunderberichte des Evangeliums nur entstanden sind aus Steigerungen natürlicher, eindrucksvoller Vorgänge oder aus Reden und Gleichnissen oder der Projektion innerer Vorgänge in die Außenwelt oder aus dem Interesse, alttestamentliche Berichte erfüllt zu sehen, und wenn die Heilungswunder nur natürliche, von der geistigen Kraft Jesu gewirkte Heilungen sind, dann brauchen wir freilich kein Wort über die Bedeutung und Beweiskraft derselben für unsere heutige Zeit zu verlieren. Aber die Kritiker sind den Beweis für ihre wunderscheuen Voraussetzungen immer noch schuldig geblieben; trotz der anerkannten Verlegenheit, in der sie sich gegenüber den geschichtlichen Wunderberichten und ihrem „undurchdringlichen" Reste befinden, versuchen sie es doch, wenigstens in den alten kritischen Phrasen ihre gewohnte Unbefangenheit zu bewahren, obgleich ihre Gründe durch die Sicherheit, mit der sie vorgebracht werden, nicht an Beweiskraft gewinnen.

54. Die universelle Bedeutung der Wunder Christi im göttlichen Erlösungsplan hinsichtlich der äußeren Natur. Wenn wir die universelle Stellung des Lebens und Wirkens Christi im göttlichen Erlösungsplan etwas näher betrachten, so zeigt sich uns die Bedeutung der Wunder des Herrn in einem noch helleren Lichte. Nach den Heilsabsichten der erbarmenden göttlichen Liebe

sollte Christus als Erlöser der ganzen Menschheit den Fluch der Sünde von ihr wegnehmen, der als eine Folge der ersten Sünde im Paradiese mit der ererbten und persönlichen Schuld auf dem ganzen Geschlechte Adams lastete und Leib und Seele und selbst die äußere Natur in Mitleidenschaft gezogen hatte. Der Erlöser selbst konnte in keiner Weise von diesem Fluche getroffen werden, aus dessen Fesseln er alle befreien sollte. Aber rings um sich sah er die traurigen Folgen der Sündenschuld und das mannigfache Elend, das dieselbe über die Erde gebracht. Sein ganzes Leben und all sein Wirken war nun der Hebung dieses vielgestaltigen Elends geweiht, und zwar genau nach dem Plane, den die göttliche Weisheit von Ewigkeit her für das Erlöserleben des menschgewordenen Wortes vorherbestimmt hatte. Alle Verhältnisse von Land und Leuten, alle Umstände der Zeit und des Ortes, alle verschiedenen Weisen der Wirksamkeit und ihre Beziehungen auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft waren in diesem ewigen Plane vorausgesehen und berücksichtigt und allen entsprechend war das große Programm des Lebens Jesu entworfen worden.

So hatten auch die Wunder ihren festen und bestimmten Platz in diesem Programm erhalten. Sie waren nicht dem blinden Zufall überlassen, sondern in den Rahmen des Erlöserlebens als wahre Erlösungstaten aufgenommen, die mit dem einen großen Zwecke der Sendung des Heilandes in Zusammenhang stehen und ihm dienen sollten. Während sie einerseits die Befähigung Christi zu seinem großen Werke zeigen als Beweis seiner göttlichen Allmacht und seiner erbarmungsreichen Liebe, bieten sie andererseits auch eine herrliche Offenbarung seiner Wirksamkeit als Erlöser. Ihre wesentliche Vollendung hat dieselbe erreicht, nachdem der Heiland auf Golgotha sein „Consummatum est“ gesprochen und seine Seele in die Hände des himmlischen Vaters zurückgegeben hatte. Aber die Früchte und Wirkungen des einmal vollbrachten Werkes erstrecken sich auf alle Zeiten und Völker; vielfach gehemmt und gehindert durch die

Schwachheit und Bosheit des menschlichen Willens werden sie erst am Ende der Weltzeit ihren glorreichen Abschluß im strahlenden Glanz der Verklärung erhalten, wenn als letzter Feind der Tod überwunden und vernichtet ist und Christus das ganze erlöste Reich Gott dem Vater übergeben hat (1 Cor 15,24—28).

Als göttliche Taten im Rahmen dieses herrlichen Erlösungsplanes offenbaren uns deshalb die Wunder Christi seine siegreiche Wirksamkeit in der Vernichtung der Sünde und ihres unheimlichen Fluches. Schon hinsichtlich der äußeren Natur zeigen sie uns den Erlöser, durch den auch die vernunft- und willenlose Schöpfung ihren Anteil an der Befreiung erhält. Denn seitdem der Fluch Gottes um der Sünde der Menschen willen die Erde getroffen (Gen 3,17—19), ward die Schöpfung der Vergänglichkeit und Eitelkeit unterworfen, doch auf die Hoffnung hin, daß auch sie von dem Dienste der Verwesung befreit werden soll zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes; denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung mitseufzt und mit in Wehen liegt bis jetzt (Rom 8,20—22). Dieser Zustand der Schöpfung zeigt sich in der mannigfachen Unordnung und Feindseligkeit der äußeren Natur gegen den Menschen, im allgemeinen wie im besonderen. Ihre Hoffnung auf Befreiung, die auch von den Propheten als eine Frucht der künftigen Sühnung der Sündenschuld verheißen war (vgl. Is 11,6—9; 65,16—25; 66,22), geht aber in den Wundern Christi wenigstens teilweise schon in Erfüllung; denn auch die äußere Natur steht zu ihm, dem schuldlosen zweiten Adam, in einem Verhältnis des Friedens und der Ordnung, ohne Feindschaft und Empörung. Sie beugt sich willig unter sein Machtwort und unterwirft ihr Gesetz seinem Willen, wenn er dem Sturme gebietet, oder über die Wasser des Meeres wandelt; wo er es wünscht, reicht sie ihm ihr Silber auch im Munde des Fisches und spendet ihm reichlich Brot und Wein und die Fische des Meeres; bei seiner Geburt im Stalle wie bei seinem Tode am Kreuze bringt sie ihm als ihrem Schöpfer und Herrn ihre Huldigung dar (vgl. *F. X. Die-*

ringer, System der göttl. Thaten des Christenthums[2] p. 483—507).

55. Die universelle Bedeutung der Wunder Christi im göttlichen Erlösungsplan hinsichtlich der Menschen. In einem viel höheren Maße als die äußere Natur hat der Mensch mit Leib und Seele unter dem Fluche der Sünde zu leiden. Krankheiten und Schmerzen und Elend aller Art lasten auf den Kindern Adams als Folgen und Strafen der Sünde, Unfriede und Unordnung herrscht im ganzen Menschen. Der Widersacher Gottes ist durch die Sünde zum tyrannischen Herrn des Menschengeschlechtes geworden und in traurigster Weise offenbart sich seine Tyrannei in den unleugbaren Tatsachen der Besessenheit. Als letzte und bitterste Frucht der Sünde naht sich der Tod und verschont keinen von allen, die in dem einen gesündigt haben (Rom 5,12).

Doch wie der Mensch weit mehr und fester von der Sünde umschlungen ist, so wird uns auch in den Wundern Christi in einem viel höheren Maße die Befreiung des Menschen von den Fesseln dieser Knechtschaft geoffenbart. Seine erlösende Wirksamkeit bewährt ihre Kraft vorzüglich an den mannigfaltigsten Krankheitserscheinungen, unter denen so viele arme, geplagte Menschenkinder seufzten, und die ihren Ursprung und letzten Grund in der menschlichen Sündhaftigkeit haben. Auf den innigen Zusammenhang zwischen der äußeren Not und dem inneren Elend macht Christus wiederholt ausdrücklich aufmerksam, indem er z. B. den Gichtbrüchigen von Bethesda mahnt: *„Sündige nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre“* (Joh 5,14), oder einem anderen Gelähmten vor der Heilung die Verzeihung seiner Sünden gewährt: *„Sei getrost, Kind; vergeben sind dir deine Sünden“* (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20). Auch die Bedingung des Glaubens, deren Erfüllung Christus überall verlangt, zeigt uns, daß er bei der äußeren Hilfe hauptsächlich die Hei-

lung der Seele von den Wunden der Sünde und des Unglaubens im Auge hat.

Daß er ferner als Erlöser besonders dazu in die Welt gekommen ist, um die Werke des Teufels zu nichte zu machen (1 Joh 3,8) und den Tyrannen dieser Welt aus seinem Reiche hinauszuwerfen (Joh 12,31), zeigen uns wiederum die Wunder in ganz handgreiflicher Weise in den zahlreichen Teufelaustreibungen, welche die Synoptiker uns berichten.

Doch auch die Macht des Todes, der die menschliche Ohnmacht hilf- und ratlos gegenübersteht, wird durch das Wort des Allmächtigen gebrochen. Vom Sterbelager, von der Totenbahre, aus dem Dunkel des Grabes entreißt Christus dem furchtbaren Sieger seine Beute und offenbart sich dadurch als den mächtigen Überwinder der Sünde und ihrer ganzen Gefolgschaft (vgl. *F. X. Dieringer* aaO. p. 526—60).

56. Beziehung der äußeren Wunderwerke Christi auf die unsichtbare Gnadenordnung. Christus erweist sich also in seinen Wundern als der wahre Erlöser der Menschheit, der den Fluch der Sünde von ihr genommen und die ganze Schöpfung für die endliche Vollendung in der Verklärung der Glorie vorbereitet hat. Er gibt uns in seinen wunderbaren Werken, in den Erweisen seiner Macht über die Natur, den Leib und die Seele des Menschen, den Teufel und den Tod zugleich die Bürgschaft, daß er wahrhaft die ganze Erlösung vollbracht und uns ein Anrecht auf die kommende Vollendung erworben hat.

Um aber die ganze Bedeutung und Tragweite seiner Wunder zu erfassen, dürfen wir auch hier noch nicht stehen bleiben. Christus selbst gibt uns mehr als einmal einen Fingerzeig, der uns zu einer noch weiteren Erkenntnis dieser Bedeutung hinführen kann. Wenn wir uns zunächst an die Lehrweise des Heilandes erinnern, so müssen wir es als einen hervorstechenden Zug derselben an-

erkennen, daß Christus überall in der äußeren Natur wie im Leben der Menschen Anknüpfungspunkte für die Lehren und Mahnungen seines Evangeliums und Bilder für die übernatürlichen Wahrheiten zu finden wußte, die er den Menschen mitteilen wollte. Die reiche Fülle der mannigfaltigsten Parabeln offenbart uns diesen charakteristischen Zug der Lehrweise Jesu auf Schritt und Tritt. Wegen der vom ewigen Schöpfer gewollten Wechselbeziehung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung boten sich dem allsehenden Auge des Herrn im Bereiche der natürlichen Ordnung ganz von selbst die Bilder und Vergleiche dar, durch welche er die Lehren seiner ewigen Weisheit den Jüngern veranschaulichen und näher bringen konnte.

Eben jenes wechselseitige Verhältnis zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Ordnung legt es uns schon nahe, auch bei der Wirksamkeit Jesu im Gebiete der äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung an eine besondere Beziehung auf die übernatürliche Gnadenordnung zu denken. Bei einigen seiner Wunderwerke weist uns Christus selbst auf diese Beziehung deutlich genug hin. So wird die wunderbare Verfluchung des Feigenbaumes vor den Toren Jerusalems zu einem unlösbaren Rätsel, wenn wir darin nicht eine symbolische Mahnung und Warnung des unbußfertigen Volkes und ein Bild des Strafgerichtes sehen wollen, das schon bald über die unglückliche Stadt hereinbrechen sollte. In der innigen Verbindung des Wunders der Brotvermehrung mit der gleich darauf folgenden großen eucharistischen Lehre in der Synagoge zu Kapharnaum läßt sich auch die besondere Beziehung des äußeren Zeichens auf das wunderbare Brot vom Himmel nicht verkennen, das der Herr den Seinen zu geben verheißt. Eine ähnliche Beziehung auf die Wesensverwandlung in der h. Eucharistie wird der gläubigen Betrachtung des Wunders von Kana in dem Charakter und den Umständen desselben von selbst nahe gelegt. Auch bei der wunderbaren Heilung des Blindgeborenen gibt uns der Heiland eine tiefere, sym-

bolische Bedeutung des Zeichens zu erkennen, indem er mit Bezug auf den gläubigen Geheilten und die ungläubigen, geärgerten Gegner die Worte spricht: *„Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehend und die Sehenden blind werden“* (Joh 9,39).

57. Die symbolische Bedeutung der Wunder Christi nach dem Zeugnis der h. Väter und der altchristlichen Kunst. Aus diesen und anderen Andeutungen, die wir in den Evangelien finden, nahmen die h. Väter und kirchlichen Schriftsteller Anlaß, auf die symbolische Bedeutung der Wunder Christi nachdrücklich hinzuweisen. Wenn auch manche derselben in der symbolischen Ausdeutung der Wunderberichte ähnlich wie in der Parabelerklärung zu weit gegangen sind, so läßt sich doch die prinzipielle Berechtigung dieser symbolischen Erklärung unter Voraussetzung und Zugrundelegung des geschichtlichen Wortsinnes durchaus nicht bestreiten.

Es möge genügen, von den älteren kirchlichen Schriftstellern hier drei anzuführen. *Eusebius Caes.* bemerkt in seiner *Demonstratio evangelica* (L. IX. *M.* 22,705 A): „Καὶ γὰρ εἰς φῶς οὐκ ἄλλοις ἢ τοῖς ἔθνεσι δεδόσθαι προπεφώνηται, δι᾽ αὐτοῦ τε τῇ προρρήσει ἀκολούθως ὀφθαλμοὶ τυφλῶν τῶν πάλαι τὴν διάνοιαν πεπηρωμένων, καὶ οὐ μόνον τούτων, ἀλλὰ καὶ τῶν αὐτὸ τὸ σῶμα ἠφανισμένων, καὶ οἱ δεσμοῖς τε καὶ σειραῖς ἁμαρτιῶν, ἐν σκότει καὶ ἀγνοίᾳ τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας τὸ πρὶν κεκαλινδημένοι, δι᾽ αὐτοῦ τῶν ἁμαρτιῶν λυθέντες, τοῦ φωτὸς τῆς γνώσεως τῆς παρὰ τῷ Θεῷ ἐλευθερίας ἠξίωνται.“

Ausführlicher spricht sich *Lactantius* in den *Divinae institutiones* aus (IV 26. Corp. script. eccl. lat. 19,377—80): „Quaecumque enim passus est, non fuerunt inania, sed habuerunt figuram et significantiam magnam, sicut etiam divina illa opera quae fecit: quorum vis et potentia valebat quidem in praesens, sed declarabat aliquid in futurum. Aperuit caecorum lumina. Caelestis virtus lucem non videntibus reddidisse: sed hoc facto significabat fore ut conversus ad gentes quae Deum nesciebant insipientium pectora inluminaret luce sapientiae et ad veritatem contemplandam oculos cordis aperiret. Vere enim caeci sunt qui caelestia non videntes et tenebris ignorantiae circumfusi terrena et fragilia venerantur. Patefecit aures surdorum. Non utique hactenus vis illa caelestis operata est: sed declarabat brevi fore ut qui erant veritatis expertes, et audirent et intellegerent divinas Dei voces. Vere

enim surdos dixeris, qui caelestia et vera et facienda non audiunt. Mutorum linguas in eloquium solvit. Admirabilis, etiam cum [hoc tantum] fieret, potentia: sed inerat huic virtuti alia significatio, quae ostenderet mox futurum ut rerum caelestium nuper ignari percepta sapientiae disciplina de Deo et veritate dissererent. Nam qui rationem divinitatis ignorat, is vere elinguis et mutus est, licet sit omnium disertissimus. Lingua enim cum verum loqui coeperit, id est virtutem maiestatemque Dei singularis interpretari, tum demum officio naturae suae fungitur, quamdiu autem falsa loquitur, in usu suo non est: et ideo infans sit necesse est qui divina proloqui non potest. Pedes quoque claudorum ad officium gradiendi reformavit. Laudabilis divini operis fortitudo; sed figura id continebat, quod cohibitis erroribus vitae saecularis ac deviae iter veritatis aperiretur, per quod graderentur homines ad Dei gratiam consequendam. Is enim vere claudus existimandus est qui caligine ac tenebris insipientiae inplicatus et quo tendat ignarus offensibilibus et caducis gressibus per viam mortis incedit. Item labes et maculas inquinatorum corporum repurgavit. Non exigua immortalis potentiae opera: verum id portendebat haec vis quod peccatorum labibus ac vitiorum maculis inquinatos doctrina eius purificatura esset eruditione iustitiae. Leprosi enim vere atque elephantiaci debent haberi quos vel infinitae cupiditates ad scelera vel insatiabiles voluptates ad flagitia compellunt et dedecorum maculis inustos labe adficiunt sempiterna. Jacentia mortuorum corpora erexit eosque nominibus suis inclamatos a morte revocavit. Quid congruentius Deo? quid miraculo dignius omnium saeculorum quam decursam vitam resignasse, conpletis hominum temporibus adiecisse, arcana mortis revelasse? Sed haec inenarrabilis potestas imago virtutis maioris fuit, quae demonstrabat tantam vim habituram esse doctrinam suam, ut gentes in orbe toto, quae alienae a Deo subiectae morti fuerunt, cognitione veri luminis animatae ad immortalitatis praemia pervenirent. Eos enim recte mortuos aestimaveris, qui datorem vitae Deum nescientes atque animas suas a caelo in terram deprimentes in laqueos aeternae mortis incurrunt.

Quae igitur tum faciebat in praesens, imagines erant futurorum, quae in laesis adfectisque corporibus exhibebat, ea spiritualium figuram gerebant, ut et in praesenti virtutis non terrenae opera monstraret et in futurum potestatem caelestis suae maiestatis ostenderet."

Besonderes Gewicht legt der h. *Augustinus* auf diese geistige Bedeutung der Wunder Christi. In seinen Reden und sonst kommt er wiederholt darauf zurück, und er findet darin den besonderen Nutzen, welchen jene göttlichen Werke des Herrn für die h. Kirche und für uns haben: „Simul et hoc consequens est, ut noverimus omnia miracula, quae corporaliter fecit, valere ad admonitionem nostram, ut percipiamus ab eo quod non est transiturum neque finem habiturum . . . .

Haec ergo fecit Dominus, ut invitaret ad fidem. Haec fides nunc fervet in Ecclesia, toto orbe diffusa. Et nunc maiores sanitates operatur, propter quas non est dedignatus tunc exhibere illas minores. Sicut enim animus melior est corpore, sic est melior salus animi quam salus corporis. Modo caro caeca non aperit oculos miraculo Domini, et cor caecum aperit oculos sermoni Domini. Modo non resurgit mortale cadaver; resurgit anima, quae mortua iacebat in vivo cadavere. Modo aures corporis surdae non aperiuntur, sed quam multi habent aures clausas cordis" etc. (Sermo 88,1. 3. *M.* 38,539 f.). „Dominus enim noster Jesus Christus ea quae faciebat corporaliter, etiam spiritualiter volebat intellegi. Neque enim tantum miracula propter miracula faciebat, sed ut illa quae faciebat, mira essent videntibus, vera intellegentibus" (Sermo 98,3. *M.* 38,592). „Interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo: habent enim, si intellegantur, linguam suam. Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est. Hoc ergo miraculum, sicut audivimus quam magnum sit, quaeramus etiam, quam profundum sit: non tantum eius superficie delectemur, sed etiam altitudinem perscrutemur. Habet enim aliquid intus hoc quod miramur foris" etc. (Tract. 24 in Joh n. 2. *M.* 35,1593).

Die gleiche Überzeugung, welche auch in den Schriften anderer Väter häufig wiederkehrt, spricht sich in vielen Darstellungen der altchristlichen Kunst aus, namentlich in den Gemälden der Katakomben, den Skulpturen der Sarkophage und den Bildern der Goldgläser. Der symbolische Charakter der dargestellten Wunderszenen ist bei vielen dieser Denkmäler durch die Verbindung der verschiedenen Gruppen unter einander sowie die Art und Weise der Darstellung deutlich genug kenntlich gemacht.

58. Die Berechtigung der symbolischen Bedeutung der Wunder Christi. Der universellen Bedeutung der erlösenden Tätigkeit Christi entspricht dieser symbolische Charakter seiner Wunder vollkommen. Denn wenn er den Fluch der Sünde von der ganzen Schöpfung nehmen sollte, so mußte seine Wirksamkeit vor allem auf die geistige Seite des Menschen Rücksicht nehmen, in welcher die Sünde ihren eigentlichen Sitz hat. Wie die Leiblichkeit des Menschen durch die mit Schuld befleckte Seele und die äußere Natur durch den der Sünde anheimgefallenen Menschen in Mitleidenschaft gezogen waren, so mußten hinwieder

auch die Erlösungstaten Christi, welche die sichtbare Schöpfung und den Leib des Menschen zum Gegenstand hatten, doch in einer besonderen Beziehung zum menschlichen Willen und Verstande stehen, um vor allem hier die Sünde und ihre Folgen zu vernichten.

Zu dieser besonderen Beziehung gehört nun zunächst schon der allgemeine Zweck und die Bedeutung der Wunder, daß sie den Glauben an die Macht und Sendung Christi und die Empfänglichkeit für die Wirkungen seiner Gnade wecken sollten. Es ist aber diesem Verhältnis der äußeren Zeichen zu der von Christus zu bewirkenden Befreiung von der Sünde auch durchaus angemessen, daß wir in der äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Hilfe ein Abbild der geistigen Hilfe erkennen, die der Heiland für alle Zeiten den Seelen zu bringen gekommen ist. Weil uns Christus selbst dafür manche Fingerzeige bietet und weil die Lehrer der Kirche von den ersten Zeiten an uns zu dieser sinnbildlichen Bedeutung der Wunder des Evangeliums hinleiten, sind wir auch vollauf berechtigt, dieser der Natur der Wirksamkeit Christi entsprechenden Symbolik der heiligen Geschichte unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Im einzelnen wird sich dabei freilich kaum eine feste Regel für die Anwendung dieser symbolischen Erklärung aufstellen lassen und es besteht die Gefahr, in derselben allzusehr den subjektiven Eindrücken und Anschauungen nachzugehen. Aber vielfach kann schon der h. Text selber oder die bewährte Erklärung der Väter uns vor Irrwegen bewahren. Überdies wäre es durchaus Unrecht, wegen der Verirrungen einzelner und der in der Sache liegenden Gefahr diese Seite der Wunder des Herrn ganz vernachlässigen oder verwerfen zu wollen (vgl. *F. X. Dieringer* aaO. p. 560—9).

Wie sehr dieselbe der Bedeutung des Erlösungswerkes Christi und den Andeutungen des h. Textes entspricht, bezeugen uns selbst manche unserer Gegner, die freilich von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend wenigstens bei einer Reihe von Wundern, namentlich aus dem vierten Evangelium, eine rein symbolische oder allegorische Erklärung

an die Stelle der geschichtlichen Auffassung setzen möchten. In dem kurzen Überblick über die Geschichte der Wundererklärung boten sich uns dafür schon verschiedene Beispiele und in der Behandlung der einzelnen Wunder werden uns weitere begegnen.

59. Praktische Verwertung der Wunder Christi. Aus dieser mannigfachen Bedeutung der Wunder Christi ergibt sich unschwer die fruchtreiche praktische Verwertung derselben zur Erbauung und Belehrung des christlichen Volkes sowie auch zur eigenen Förderung bei der Lektüre, dem Studium und der Betrachtung des Evangeliums. Das Hauptgewicht wird auch für diese praktischen Zwecke darauf gelegt werden müssen, die Wunderwerke des Herrn als Offenbarungen seiner göttlichen Würde und Macht und seiner erbarmenden Güte und Liebe erkennen und schätzen zu lernen. Jener Zweck, den der Heiland zunächst bei all seinen Wunderwerken hatte, nämlich den Glauben an seine Sendung und sein Evangelium zu wecken und zu stärken, um alle zum freudigen Anschluß an seine Sache und seine Person zu bewegen, wird dadurch auch in der Kirche fort und fort erreicht werden. Gläubige Erkenntnis Jesu als des wahren Sohnes Gottes und opferfreudige Hingabe an sein Werk und seine Ziele wird auch heute noch eine kostbare Frucht der näheren Beschäftigung mit den Wundern des Evangeliums bilden.

Daneben bietet die universelle Stellung der Wunder im Heilsplane Gottes und ihre symbolische Bedeutung eine reiche Fülle praktischer Anwendungen. Wie weit wir bei denselben sicher sein können, ganz der Absicht Christi bei jedem seiner Werke zu entsprechen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit festsetzen. Aber wenn wir den Winken, die der Heiland selbst uns gibt, und der Führung der großen Männer der kirchlichen Vorzeit folgen, finden wir auch in den Wundern des Herrn wahre Goldminen, um uns und andere mit den Schätzen des Erlösers zu bereichern.

F. X. Dieringer bemerkt in dieser Hinsicht ganz richtig: „Nach diesem Vorgange der alten kirchlichen Schriftsteller hindert nichts, den göttlichen Thaten Christi den höchsten Reichthum symbolischer

Beziehungen beizumessen, um so mehr, als in dem Bereiche der Offenbarung überall das Niedere das Bild des Höhern ist, das Geistige im Leiblichen sich abspiegelt, das Irdische und Sinnliche der Träger des Übersinnlichen und Himmlischen ist. Zugleich läßt in diesem Sinne jede einzelne Thatsache die mannigfaltigste Deutung zu und wird eine reiche Fundgrube für die eigene Erbauung sowohl, als für die praktische Verwendung im Unterricht. Nur diese Eine ist dabei in allem Mannigfaltigen und Vielverschlungenen als der Grundgedanke festzuhalten, daß sich die Thätigkeit Christi in der Erlösung der Menschheit concentrire. Dieser Grundgedanke muß daher in jeder einzelnen Ausdeutung, wenn sie keine bloße Spielerei seyn will, pulsiren und dem ganzen Gemälde Farbe und Schönheit verleihen" (aaO. p. 565).

Hier mögen diese allgemeinen Bemerkungen genügen; bei der Erklärung der einzelnen Wunder wird sich Gelegenheit bieten, auf die Anwendungen näher einzugehen.

§ 5. Übersicht und Einteilung der Wunder Christi

Vgl. *W. Wilmers*, Lehrb. der Religion[6] II 95—100; *ders.*, De relig. rev. p. 334—46. *I. Ottiger*, Theol. fundam. I 757—85. *B. F. Westcott*, Introduction to the study of the Gospels[8] (London 1895) p. 480—3. *A. B. Bruce* p. 115—53. *J. Laidlaw*, The miracles of our Lord[3] p. 13—33. *Fl. Chable*, Die Wunder Jesu p. 6 f. *Chr. Pesch*, Praelect. dogm.[2] I 112—5. *Jos. Müller*, De vera relig. p. 386—406. — Vgl. auch die übrige p. 53 f. zitierte Literatur.

60. Wunder Christi im weiteren und engeren Sinne. Das ganze Leben Jesu von seiner Empfängnis bis zur Himmelfahrt ist in allen seinen Teilen von Wundern durchwebt. Es lassen sich aber bei denselben leicht zunächst zwei große Klassen unterscheiden: die an Christus geschehenen und die von ihm gewirkten Wunder.

Zur ersten Klasse rechnen wir alle jenen Zeichen, welche den Eintritt des Heilandes in die Welt begleiteten und die göttliche Herrlichkeit an seiner Person während seines Wandels auf Erden offenbarten. Wir können zwar auch diese Wunderwerke, und insbesondere seine Auferstehung und Himmelfahrt, zu den wunderbaren Taten des Herrn im Evangelium rechnen; denn sie sind Wirkungen der göttlichen Allmacht, die in Christus leibhaftig auf Erden

erschienen ist. Es zeigt sich aber in ihnen ein gemeinsamer, besonderer Charakter, durch den sie sich von den Wundern Christi im engeren und gewöhnlichen Sinne des Wortes klar unterscheiden.

Zu diesen letzteren gehören alle jene Taten des Erlösers, durch welche er seine göttliche Allmacht über die ihn umgebende Natur und an der Menschen- und Geisterwelt in äußerlich wahrnehmbarer Weise offenbarte.

Nach dem früher entwickelten Begriff des Wunders im eigentlichen Sinne und entsprechend dem gewöhnlichen Sprachgebrauche werden wir in dieser Behandlung der Wunder Christi uns auf die wunderbaren Werke der zweiten Klasse beschränken. So Gott will, kommen wir auf die Zeichen der ersten Art in einer späteren Arbeit zurück.

61. Große Zahl der Wunder Christi. Die Evangelisten lassen uns wiederholt erkennen, daß sie längst nicht alle Wunder berichten wollten, welche Christus gewirkt hat. Bei verschiedenen Gelegenheiten erwähnen sie nur allgemein und summarisch, daß Jesus viele oder alle Kranke und Besessene heilte, die man zu ihm brachte. Auch die Aussagen Jesu und selbst die Zeugnisse seiner Feinde setzen ganz allgemein eine große Zahl von Zeichen und Wundern voraus. Die Worte, mit welchen Johannes sein Evangelium beschließt, haben deshalb auch für die Synoptiker ihre volle Geltung: „*Auch viele andere Zeichen hat Jesus vor den Jüngern getan, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind*“ (Joh 20,30) und: „*Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat, und wenn man alles im einzelnen beschreiben wollte, so würde wohl die Welt selbst die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären*“ (Joh 21,25).

Vgl. Mt 4,23 f.: „*Und er heilte jede Krankheit und alle Gebrechen unter dem Volke und es ging sein Ruf aus über ganz Syrien; und sie brachten alle Siechen zu ihm, die mit mancherlei Krankheiten und Leiden behaftet waren, und Besessene und Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie. Und es folgten ihm große Scharen von Galiläa und der Dekapolis und Jerusalem und Judäa und dem Land*

jenseits des Jordan.“ Ähnlich heißt es später: „*Und es kamen zu ihm große Scharen mit Lahmen, Gekrümmten, Blinden, Stummen und vielen anderen, und sie legten sie ihm zu Füßen und er heilte sie, so daß die Scharen sich wunderten, da sie sahen, wie die Stummen redeten, die Gekrümmten gesund waren und die Lahmen einhergingen und die Blinden sahen, und sie priesen den Gott Israels*“ (Mt 15,30 f.). Vgl. Mt 8,16 f.; 9,35; 12,15; 14,14. 35 f; 19,2; 21,14. Mc 1,32—34. 39; 3,10; 6,55 f.. Lc 4,40 f.; 5,15. 17; 6,17 f.; 7,21; 9,11. Joh 2,23; 6,2; 7,31; 12,37.

Christus selbst weist die Boten des Johannes auf seine vielen Wunder hin: „*Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird frohe Botschaft verkündet und selig ist, wer sich nicht ärgert an mir*“ (Mt 11,5 f.), und er läßt dem „Fuchs“ Herodes sagen: „*Siehe, ich treibe Teufel aus und wirke Heilungen heute und morgen und am dritten Tage werde ich ans Ende gelangen*“ (Lc 13,32).

Aus dem Munde der Feinde lesen wir bei Johannes das bezeichnende Wort: „*Was fangen wir an? denn dieser Mensch tut viele Zeichen*“ (Joh 11,47). Selbst dem Gekreuzigten rufen sie noch höhnend zu: „*Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen*“ (Mc 15,31). Die Zeugen der unleugbaren Wunder Jesu suchen sie durch Drohungen einzuschüchtern (Joh 9,24) oder gewaltsam aus dem Wege zu räumen (Joh 12,10).

Mit Recht findet *F. Barth* diese Zeugnisse für die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu um so bedeutungsvoller, als nach der ganzen Überlieferung Johannes der Täufer kein Wunder getan hat ebensowenig wie Mohammed (Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[2] p. 108).

62. Übersicht über die in den Evangelien berichteten Wunder Christi. Wenn wir die einzelnen Wunder Jesu überblicken, so finden wir nur eine verhältnismäßig geringe Zahl von solchen, die genauer erwähnt und näher geschildert werden.

Von neueren Autoren, welche die Wunder Christi besonders behandelt haben, zählt *R. Ch. Trench* 33 einzelne Wunder auf, *B. F. Westcott* 34 oder 35, *A. B. Bruce* 35, *J. Laidlaw* ebenfalls 33, *W. M. Taylor* nur 31, *F. Chable* wieder 34, *P. Vallet* 38.

Die häufigsten unter diesen Wundern sind die Heilungen von Kranken, und zwar der verschiedensten Art: Fieberkranke, Gelähmte, Gekrümmte, Blutflüssige, ein Mann mit einer verdorrten Hand, Aussätzige, Blinde, Taubstumme,

Wassersüchtige, Verwundete erlangen durch Christus die Gesundheit wieder. Totenerweckungen werden uns nur drei ausführlicher beschrieben. Die Macht Jesu über die bösen Geister wird namentlich in den Heilungen von Besessenen gezeigt, bei welchen zuweilen auch eine Herstellung von leiblicher Krankheit mit der geistigen Befreiung verbunden erscheint. In anderen Beispielen erkennen wir die Macht des Heilandes gegenüber seinen Feinden, indem er ihre Anschläge vereitelt, oder ihnen ihre Ohnmacht auf wunderbare Weise zeigt. Noch herrlicher erstrahlt seine Allmacht in jenen Zeichen, die er an der äußeren, vernunft- und willenlosen Schöpfung gewirkt hat.

Die genaue Grenze zwischen dem Wunder im strengsten Sinne und wunderbaren Wirkungen läßt sich nicht überall mit Bestimmtheit angeben; besonders bei dem Verhalten Christi gegenüber seinen Feinden gehen die Ansichten der Erklärer über diesen Punkt sehr auseinander. Wir werden bei unserer Auslegung auch diese wunderbaren Wirkungen der Macht des Heilandes berücksichtigen und dieselben deshalb auch in die folgende Übersicht mit aufnehmen.

Hinsichtlich der Verteilung der verschiedenen Wunderberichte auf die einzelnen Evangelien ergibt sich das folgende Verhältnis: 1) *Allen vier Evangelisten gemeinsam* ist nur die erste Brotvermehrung, Mt 14,15 bis 21. Mc 6,35—44. Lc 9,12—17. Joh 6,5—14.

2) *Bei allen drei Synoptikern* treffen wir *elf* Berichte: 1. Der Aussätzige, Mt 8,2—4. Mc 1,40—45. Lc 5,12—16; 2. Die Schwiegermutter des Petrus, Mt 8,14 f. Mc 1,29—34. Lc 4,38 f.; 3. Der Meersturm, Mt 8,18—27. Mc 4,35—41. Lc 8,22—25; 4. Der Gerasener, Mt 8,28—34. Mc 5,1—20. Lc 8,26—39; 5. Der Gichtbrüchige, Mt 9,2—8. Mc 2,1—12. Lc 5,18—26; 6. Das blutflüssige Weib, Mt 9,20—22. Mc 5,25—34. Lc 8,43—48; 7. Die Tochter des Jairus, Mt 9,18 f. 23—26. Mc 5,22—24. 35—43. Lc 8,41 f. 49—56; 8. Die verdorrte Hand, Mt 12,9—14. Mc 2,1—6. Lc 6,6—11; 9. Der mondsüchtige Knabe, Mt 17,14—21. Mc 9,14—29. Lc 9,37—43; 10. Der Blinde von Jericho, Mt 20,29—34. Mc 10,46—52. Lc 18,35—43; 11. Die zweite Tempelreinigung, Mt 21,12 f. Mc 11,15—17. Lc 19,45 f.

3) Bei Matthäus, Markus und Johannes findet sich die Erzählung vom Meerwandeln, Mt 14,22—34. Mc 6,46—53. Joh 6,15—21.

4) Matthäus und Markus erzählen 1. von dem chananäischen Weibe, Mt 15,21—28. Mc 7,24—30; 2. von der zweiten Brotvermehrung, Mt 15,32—39. Mc 8,1—9; 3. von der Verfluchung des Feigenbaumes, Mt 21,17—22. Mc 11,12—14. 20—24.

5) Matthäus und Lukas haben 1. den Bericht über den Hauptmann von Kapharnaum, Mt 8,5—13. Lc 7,1—10; 2. von dem stummen Besessenen, Mt 9,32 f. Lc 11,14.

6) Markus und Lukas erzählen die Heilung des Besessenen in Kapharnaum, Mc 1,21—28. Lc 4,31—37.

7) Bei Matthäus allein finden wir *drei* Wunder: 1. Die Heilung der beiden Blinden, 9,27—31; 2. Die Befreiung des blinden und stummen Besessenen, 12,22; 3. Die Geschichte vom Stater im Maul des Fisches, 17,24—27.

8) Dem Markus sind *zwei* Wunder eigentümlich: Die Heilung des Taubstummen, 7,31—37; 2. diejenige des Blinden von Bethsaida, 8,22—26.

9) Lukas berichtet allein *sieben* Wunder: 1. Die Vereitelung des Versuches der Nazarethaner, 4,28—30; 2. Den ersten wunderbaren Fischfang, 5,1—11; 3. Die Auferweckung des Jünglings von Naim, 7,11 bis 18; 4. Die Heilung der gekrümmten Frau, 13,10—17; 5. diejenige des Wassersüchtigen, 14,1—6; 6. Die Reinigung der zehn Aussätzigen, 17,12—19; 7. Die Heilung des Ohres des Malchus, 22,49—51.

10) Bei Johannes allein finden sich *acht* Wunder und bei vier Gelegenheiten die Vereitelung der gegnerischen Anschläge: 1. Kana 2,1—11; 2. Erste Tempelreinigung, 2,14—17; 3. Der königliche Beamte von Kapharnaum, 4,46—54; 4. Der Kranke am Teich Bethesda, 5,1—16; 5. Der Blindgeborene, 9; 6. Lazarus, 11,1—54; 7. Die Feinde in Gethsemani, 18,4—6; 8. Der zweite reiche Fischfang, 21,1—23; 9. Vereitelung der Anschläge der Feinde, 7,30; 8,20. 59; 10,39; vgl. 5,16—18; 7,44.

63. *Einteilung der Wunder Christi.* Bei der Erklärung dieser Wunder haben die Ausleger einen zweifachen Weg eingeschlagen. Einige ziehen die chronologische Ordnung vor und behandeln so die göttlichen Taten des Herrn in der Reihenfolge, wie sie sich im Leben des Heilandes wahrscheinlich ereigneten. So verfahren z. B. *R. Ch. Trench* und *W. M. Taylor*.

Es läßt sich zu Gunsten dieser chronologischen Behandlungsweise manches anführen; doch dürften praktische Erwägungen wohl mehr eine andere Art der Gruppierung empfehlen, die auch von den meisten Erklärern bevorzugt wird. Bei derselben werden die Wunder nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet, je nachdem sie entweder ihrem

Gegenstande nach oder wegen ihres Beweggrundes und inneren Charakters zusammengehören.

In dieser letzteren Beziehung unterscheidet *Fl. Chable* vier Klassen von Wundern. Zur ersten rechnet er die „Liebeswerke“, in denen „der Heiland ganz besonders den nächstliegenden erlösenden Zweck zu verfolgen schien, den nämlich, der leidenden Menschheit zu Hilfe zu eilen, ohne ausdrücklich auf deren höhere geistige Heilung hinzuweisen.“ Seine zweite Klasse bilden jene Wunder, „in welchen durch die Hebung irdischer Leiden die geistige Heilung, die übernatürliche Hilfe Christi zu dem Glauben und der Tugend der Menschen als Hauptsache hervortreten.“ Die Dämonenaustreibungen und Totenerweckungen, in welchen der Kampf und Sieg Christi über Satan und den Tod sich offenbaren, gehören zur dritten Klasse. An diese schließt sich eine vierte an: „die Wunder als Weissagungen, in welchen den Aposteln und deren Nachfolgern die Herrschaft der Kirche Gottes auf Erden angedeutet und die Überwindung aller ihr entgegentretenden feindlichen Mächte zugesichert werden sollte“. „Die erste Klasse bekämpft demnach das Strafübel der Sünde, die zweite das Übel der Sündenschuld, die dritte die Satansherrschaft, während die vierte die siegreiche Fortdauer des Gottesreiches prophezeite, das jene drei großen Übel überwinden soll“ (Die Wunder Jesu p. 6 f.).

Einfacher und weniger künstlich ist die Einteilung, welche *P. Vallet* von einem ähnlichen Gesichtspunkt aus angibt; dieselbe unterscheidet drei Klassen von Wundern, je nachdem sich in ihnen mehr die Allmacht oder die Gerechtigkeit oder die Güte und Liebe Gottes offenbart (Les miracles de l'Évangile p. 7).

Am meisten dürfte es sich aber empfehlen, an der nächstliegenden und einfachsten Gruppierung festzuhalten, welche die Wunder nach ihrem Gegenstand und objektiven Gehalt zusammenstellt. Schon die kurze Übersicht über die wunderbaren Taten Jesu zeigt unter dieser Rücksicht eine dreifache Klasse derselben: sie haben zu ihrem Gegenstand entweder die äußere Natur oder die bösen Geister oder die Menschen; unter den letzteren müssen wir wiederum drei Arten unterscheiden: Heilungen, wunderbare Wirkungen auf die Feinde und Totenerweckungen.

Wir erhalten demnach für unsere Erklärung der Wunder des Herrn fünf Gruppen:

I. Naturwunder.
II. Teufelaustreibungen.
III. Heilungswunder.
IV. Wunderbare Wirkungen auf die Feinde.
V. Totenerweckungen.

Eine ähnliche Einteilung geben *B. F. Westcott, J. Laidlaw, P. Vallet* (neben der oben erwähnten) u. a. Nach anderen Gesichtspunkten unterscheidet man auch *miracula privativa* und *positiva* oder *miracula naturae* und *gratiae* oder miracula *praeter, supra* und *contra naturam* (vgl. p. 6); doch können wir von einer Erörterung dieser Klassifizierungen hier Abstand nehmen.



Erster Teil

Naturwunder

I. Kana

Joh 2,1—11

Vgl. S. *Cyrillus Hieros.*, Catech. 22,2 (*M.* 33,1097 f.). S. *Joh. Chrysost.*, Hom. 21,2—23.1 in Joh (*M.* 59,129—39). S. *Augustinus,* Tract. 8. 9 in Joh; sermo 123 (*M.* 35,1450—66; 38,684—6). *Ps.-Augustinus,* Serm. App. 90—92 (*M.* 39,1918—24). S. *Maximus Taur.*, Hom. 17. 23. 24; sermo 9 (*M.* 57,259—62. 272—6. 277—80. 549—52). *Ps.-Maximus Taur.,* App. Hom. 2 (*M.* 57,917—20). S. *Thom.* Aq., Expos. in Joh 2 lect. 1 (ed. Parm. X 330—4).

Ludolph. de Sax. I c. 25 p. 123—7. *Jansenius Gand.* c. 18 p. 142 bis 145. *Salmeron,* Tract. 6. 7 p. 30—45. *Paulus,* Comm. IV 150—63; *ders.,* Leben Jesu I 1,169—71. *Strauß,* L. J.[4] II 206—22; *ders.*, L. J. p. 506—13. *Weiße,* Ev. Gesch. II 199—204. *Schleiermacher,* L. J. p. 235 f. *Renan,* Vie de Jésus [18] p. 486 f. *Ewald,* Gesch. Chr. p. 328 bis 331. *Trench* p. 103—25. *Hase,* Gesch. J.[2] p. 415—22. *Weiß,* L. J. I 349—58. **Steffan* in Beweis des Glaubens 1881, p. 311—15. **Otto* in Deutsch-evangelische Blätter 1882, p. 505—16. **Paul Cassel,* Die Hochzeit von Cana, theologisch und historisch in Symbol, Kunst und Legende ausgelegt, Berlin 1883. *Edersheim* I 351—63. *A. Schäfer* in Theologisch-praktische Quart. XXXVIII (1885) 761—5; XXXIX (1886) 56—61. 342—4. *Bruce* p. 235—41. *Le Camus* I 296—303. *Fouard* I 164—72. *Grimm* II 259—84. **E. Sachsse* in Halte was du hast XII (1889) 123—8. *Laidlaw* p. 37—50. *Taylor* p. 28—45. *O. Rottmanner* in Theol. Quart. LXXIV (1892) 213—45. *G. A. Chadwick* in The Expositor Ser. IV Vol. V (1892 I) 347—58. *J. B. Nisius* in Ztschr. f. kath. Theol. XVII (1893) 548—60; XXIV (1900) 136—9. *Ph. Kohout* in

Theol.-prakt. Quart. XLVII (1894) 127—34. **A. Bastiani*, Il secondo capitolo del Vangelo di G. C. secondo S. Giovanni, Lucca 1895. *Fl. Chable* p. 22—4. *M. Bourlier* in Rev. bibl. VI (1897) 404—22. *E. Bröse* in Neue kirchl. Zeitschr. VIII (1897) 841—3. *A. Loisy* in Rev. d'hist. et de lit. relig. IV (1899) 13—36; *ders.*, Le quatrième Évangile (Paris 1903) 265—85. *J. Stiglmayr* in Katholik LXXIX (1899 I) 289 bis 297. *Fr. Barth*, Hauptprobleme[2] p. 138 f. *N. J. D. White* in The Expositor Ser. VI Vol. I (1900 I) 177—86. *H. H. Wendt*, Das Johannesevang. p. 221 f. **K. F. Rützou* in Theol. Tidskrift (Kopenhagen) I (1900) 26—57. **A. Köster*, Worin sind hinsichtlich der Erzählung von der Hochzeit zu Kana alle wahrhaft evang. Christen einig? (Pred.) Hamburg 1901. *G. Heigl* in Stud. u. Mitt. aus dem Bened. und Cist. Orden XXII (1901) 218—36. 621—32. *W. Soltau*, Unsere Evangelien p. 107 f. *P. Vallet* p. 15—17. *K. Furrer*, L. J.[2] p. 139 f. — Die Kommentare zu Joh 2,1—11.

§ 1. Text und Übersetzung

64. Das Weinwunder von Kana in Galiläa erzählt uns allein der h. Johannes in folgender Weise:

Joh 2,1—11:

1. Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ·	1. Et die tertio nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae et erat mater Jesu ibi;
2. ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον.	2. vocatus est autem et Jesus et discipuli eius ad nuptias.
3. Καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· Οἶνον οὐκ ἔχουσιν.	3. Et deficiente vino dicit mater Jesu ad eum: Vinum non habent.
4. Καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; Οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου.	4. Et dicit ei Jesus: Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea.
5. Λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· Ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν, ποιήσατε.	5. Dicit mater eius ministris: Quodcumque dixerit vobis, facite.
6. Ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαι ἓξ κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς.	6. Erant autem ibi lapideae hydriae sex positae secundum purificationem Iudaeorum, capientes singulae metretas binas vel ternas.
7. Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. Καὶ ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω.	7. Dicit eis Jesus: Implete hydrias aqua. Et impleverunt eas usque ad summum.

8. Καὶ λέγει αὐτοῖς· Ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ. Οἱ δὲ ἤνεγκαν.

9. Ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλινος τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον, καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ, φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλινος

10. καὶ λέγει αὐτῷ· Πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν, καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.

11. Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

8. Et dicit eis Jesus: Haurite nunc et ferte architriclino. Et tulerunt.

9. Ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam, et non sciebat, unde esset, ministri autem sciebant, qui hauserant aquam, vocat sponsum architriclinus

10. et dicit ei: Omnis homo primum bonum vinum ponit, et cum inebriati fuerint, tunc id quod deterius est; tu servasti bonum vinum usque adhuc.

11. Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilaeae et manifestavit gloriam suam et crediderunt in eum discipuli eius.

V. 1. εκει: + και οι αδελφοι αυτου Chrysost. — 3. και υστερησαντος οινου λεγει ℵ[a] A B L X und die meisten Codd., c f q, Vulg., kopt., syr., arm., Epiph., Chrys., Cyr., *Lachm.*, *Brandsch.*, *Hetz.*, *Nestle*, *Weiß* u. a.; και οινον ουκ ειχον, οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου, ειτα λεγει ℵ*, a b ff[2], *Tisch.*; *Blass* läßt και υστ. οιν. aus; — οινον ουκ εχουσιν ℵ[c] A B L X etc.; οινος ουκ εστιν ℵ*, *Tisch.* — 4. Nach ωρα μου haben der arab. Tatian und S. Greg. Nyss. (*M.* 44,1308) ein Fragezeichen. — 6. κατα των καθαρισμων F. — 10. τον ελασσω ohne τοτε ℵ* B L, a e ff[2] l q u. a.; τοτε τον ελ. ℵ[c] A X etc., Vulg., Text. rec. u. a.

Joh 2,1—11:

„1. Und am dritten Tage war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa, und die Mutter Jesu war dort; 2. es waren aber auch Jesus und seine Jünger zu der Hochzeit geladen. 3. Und da der Wein ausging, sagt die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein. 4. Und es sagt ihr Jesus: Was habe ich mit dir, Frau? Noch ist meine Stunde nicht gekommen. 5. Es sagt seine Mutter den Dienern: Was er euch sagen mag, das tut.

6. Es standen aber daselbst sechs steinerne Wasserkrüge gemäß den Reinigungsbräuchen der Juden, die je zwei bis drei Maß faßten. 7. Es sagt Jesus zu ihnen: Füllt die Krüge mit Wasser. Und sie füllten dieselben bis oben. 8. Und er sagt zu ihnen: Schöpft nun und bringt es dem Speisemeister. Sie aber brachten es hin.

9. Als aber der Speisemeister das Wasser gekostet, das zu Wein geworden war, und er wußte nicht, woher es kam, — die Diener aber wußten es, die das Wasser geschöpft hatten, — ruft der Speisemeister den Bräutigam 10. und sagt zu ihm: Jedermann stellt zuerst den guten Wein auf, und wenn sie berauscht sind, den geringeren; du hast den guten bis jetzt aufbewahrt.

11. So machte Jesus den Anfang der Zeichen zu Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn."

§ 2. Umstände des Wunders

65. Zeit des Wunders. Zeit und Ort dieses ersten Wunders Jesu, das feierlich als *„der Anfang seiner Zeichen"* erklärt wird, sind vom Evangelisten mit den Eingangsworten *„am dritten Tage"* und *„zu Kana in Galiläa"* genau angegeben worden. Trotzdem stoßen wir aber bei der näheren Bestimmung dieser Umstände schon gleich auf nicht unerhebliche Schwierigkeiten.

Für die *Zeit* fragt es sich, von welchem Tage an dieser dritte zu rechnen ist. Am nächstliegenden scheint es, in dieser Angabe die Verknüpfung des folgenden Ereignisses mit dem unmittelbar vorhergehenden zu sehen. Johannes hatte im ersten Kapitel erzählt, wie der heilige Vorläufer freimütig und entschieden die pharisäischen Abgesandten von Jerusalem auf den Messias hingewiesen (Joh 1,19—28). *„Tags darauf"* (τῇ ἐπαύριον. V. 29) war Jesus zum Jordan gekommen und der Täufer hatte noch feierlicher und klarer Zeugnis von ihm abgelegt: *„Sehet das Lamm Gottes, sehet das hinwegnimmt die Sünden der Welt"* (V. 29—34). *„Tags darauf"* (τῇ ἐπαύριον. V. 35) wiederholte er dieses Zeugnis und veranlaßte dadurch die Berufung der drei ersten Jünger Andreas, Johannes und Petrus (V. 35—42). *„Tags darauf"* (τῇ ἐπαύριον. V. 43) wollte Jesus vom Aufenthaltsorte des Täufers bei Bethanien oder Bethabara am östlichen Jordanufer sich nach Galiläa begeben und berief Philippus und Nathanael zu seiner Nachfolge (V. 43—51).

Im unmittelbaren Anschluß daran fährt nun der Evangelist im zweiten Kapitel fort: *„Und am dritten Tage war*

eine Hochzeit zu Kana." Im Vergleich mit der sonstigen Erzählungsweise des Johannes werden wir bei diesen Worten zunächst wohl anzunehmen berechtigt sein, daß diese Hochzeit drei Tage nach der zuletzt berichteten Berufung des Philippus und Nathanael begonnen habe. Es scheinen auch keine zwingenden Gründe gegen diese Annahme zu sprechen, die vom h. *Epiphanius, S. Thomas Aq., Nicol. Lyranus, Cajetan, Jansenius, Schegg* u. a. bevorzugt wird.

Daneben müssen wir freilich die Möglichkeit offen lassen, daß der Erzähler von dem vorher in V. 43 erwähnten Tage weiter rechnet, an welchem Jesus sich nach Galiläa begeben wollte (*Schanz*), oder auch von dem noch früher genannten Tage des großen Zeugnisses, das der Vorläufer bei seinem ersten Zusammentreffen mit Jesus ablegte (1,29 bis 34). Die letztere Ansicht wird namentlich von *Rupert* von Deutz und *Maldonat* vertreten, der darauf aufmerksam macht, der Evangelist habe wegen des zweimal (nach jenem Tage) schon gebrauchten τῇ ἐπαύριον hier τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ gesagt.

Für die Schwierigkeit, die sich namentlich bei der letzten Ansicht aus der Häufung der Ereignisse in der kurzen Frist ergeben würde, sieht *A. Loisy* eine freilich sehr bequeme Lösung in der kühnen Annahme, man habe es nur scheinbar mit einer chronologischen, in Wirklichkeit mit einer logischen Verknüpfung zu tun: „On est dispensé de s'y arrêter si l'on admet que ce lien chronologique est apparent, non réel, qu'il équivaut à un lien logique, et si l'on observe que les mêmes difficultés subsistent lors même que l'on gagnerait un jour ou deux" (Revue d'hist. et de lit. rel. IV 15 = Le quatrième Évangile 267). Eine solche Lösung dürfte aber mit den Worten des Textes und der Absicht des Evangelisten im Widerspruch stehen.

Aus den Bemerkungen, die der Evangelist über den Aufenthalt Jesu in Kapharnaum beifügt, können wir auch die Jahreszeit annähernd bestimmen, in welche die Begebenheit fiel. Nachdem die Feier zu ende war, ging nämlich der Heiland mit den Seinen in die Stadt am See Genesareth hinab, die in besonderem Sinne „seine Stadt" werden sollte. Er blieb dort „*nicht viele Tage*" (οὐ πολλὰς ἡμέρας), sondern zog bald nach Jerusalem hinauf; denn „*das Osterfest der Juden war nahe*" (Joh 2,12 f.). Wenn wir Ostern Ende März oder Anfang April ansetzen, ergibt sich also etwa der Monat Januar oder Februar als Zeit des Festes von Kana.

Es ist in Palästina die beginnende Frühlingszeit. Zwar sind die winterlichen Regenschauer noch nicht ganz vorüber; aber es gibt in der Regel alljährlich schon in diesen Monaten eine Reihe von schönen,

heiteren Tagen. Längst schon hat der warme Sonnenschein rings auf den Fluren und Feldern, auf den Hügeln und in den Tälern eine liebliche Schar von mancherlei Blumen aus dem langen Schlafe aufgeweckt. Die violetten und weißen Iris-Arten, die gelben und weißen Krokus, die flammend roten oder weißen oder veilchenfarbigen Anemonen und Ranunkeln breiten überall einen herrlichen Teppich zur Seite des Weges aus. Gerade die Gegend von Nazareth und Kafr Kenna mit ihren Hügeln und anmutigen Tälern bleibt in dieser Beziehung kaum hinter irgend einem Teile des heiligen Landes zurück.

66. Ort des Wunders. Als Schauplatz der wunderbaren Begebenheit wird „*Kana in Galiläa*“ (Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας) bezeichnet. Der gleiche Ort wird nur noch an zwei Stellen des Johannesevangeliums genannt als die Heimat des Nathanael (Joh 21,2) und als die Stätte, wo der königliche Beamte von Kapharnaum den Heiland um Hilfe für seinen Sohn bat (4,46). Im A. T. wird nur ein Qana im Stamme Aser, in der Nähe des Gebietes von Sidon erwähnt (Jos 19,28).

Der Beiname ὁ Κανανίτης oder ὁ Καναναῖος, welcher Mt 10,4 und Mc 3,18 dem Apostel Simon gegeben wird, dürfte wohl nicht mit *Bleek* u. a. den aus Kana Gebürtigen bezeichnen, sonderne dem ζηλωτής bei Lukas (6,15 und Act 1,13) entsprechen und aus dem hebr. קַנָּא „zelator“ (Ex 20,5 etc.) zu erklären sein.

Wo wir unser Kana zu suchen haben, läßt sich mit voller Sicherheit wohl kaum bestimmen. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht aber für das heutige *Kafr Kennâ*, etwa 6 Kilometer nordöstlich von Nazareth.

Eine sichere und konstante Tradition ist in dieser Frage nicht nachweisbar. Denn gleich die ältesten Zeugen derselben lassen uns hier im Stich, da *Eusebius Caes.* und der h. *Hieronymus* im Onomasticon den Schauplatz des evangelischen Berichtes nach Qana im Stamme Aser verlegen (ed. *E. Klostermann* p. 116,4—7. 117,5—8). Es wäre dies das heutige *Qânâ*, etwa 12 km südöstlich von Tyrus (vgl. *V. Guérin*, Galilée II 390 f.); doch ist nicht zu begreifen, wie der Heiland auf dem Wege von der Taufstelle nach Kapharnaum in die nordwestlichste Ecke des galiläischen Gebietes gelangt sein sollte. Daher ist diese Meinung auch von den späteren Autoren und selbst vom h. Hieronymus an einer anderen Stelle ganz aufgegeben worden. Möglicherweise haben aber

Eusebius und der h. Hieronymus auch bei dem Qana des Stammes Aser an *Chirbet Qânâ* gedacht (s. u.).

In der *Peregrinatio* (oder *Epitaphium*) *S. Paulae* (epist. 108 ad Eustochium vom J. 404) stellt derselbe h. Kirchenlehrer Nazareth, Kana und Kapharnaum neben einander, als am gleichen Pilgerwege liegend: „Inde [von Samaria] cito itinere percucurrit Nazareth, nutriculam Domini, Cana et Capharnaum“ (c. 17. Itinera hierosolymitana ed. *Tobler-Molinier* I 38). Er gibt damit der gleichen Ansicht Ausdruck, die schon 18 Jahre zuvor in dem Schreiben der h. Paula und Eustochium an Marcella (epist. 47 inter epist. S. Hieronymi) ausgesprochen wird: „Ibimus ad Nazareth et iuxta interpretationem nominis eius florem videbimus Galilaeae. Haud procul inde cernetur Cana, in qua aquae in vinum versae sunt. Pergemus ad Itabyrium“ (Thabor) etc. (Itinera hieros. ed. *Tobler-Molinier* I 46 f.).

Ebenso wird Kana von *Theodosius* (c. 530) und im *Itinerarium Anonymi Placentini* (c. 580; vulgo *Antoninus Martyr*, vgl. *H. Grisar* in Ztschr. f. kath. Theol. XXVI [1902] 760—70) in die unmittelbare Nähe von Nazareth gerückt. Ersterer bemerkt: „De Diocaesarea [= Sephoris = *Saffûrîye*] usque in Canan Galilaeae milia V. De Diocaesarea usque in Nazareth milia V“ (Itinera hierosolymitana ed. *P. Geyer* im Corpus script. eccl. lat. 39,139,12). Der Anonymus gibt die Entfernung von Diocaesarea richtiger mit 3 Meilen an: „Deinde milia tria venimus in Cana, ubi ad nuptias fuit Dominus, et accumsimus in ipso accubitu, ubi ego indignus nomina parentum meorum scripsi .... ex quibus hydriis duae ibi sunt, et implevi unam ex eas vino et in collo plenam levavi et obtuli ad altare et in ipsa fonte pro benedictione lavavimus“ (*ebd.* p. 161,7). Doch auch die Worte des Theodosius geben einen wertvollen Anhaltspunkt zur sicheren Bestimmung der damaligen Tradition durch die Angabe, daß zwischen Diocaesarea und Kana die gleiche Entfernung sei wie zwischen Diocaesarea und Nazareth.

Auch der h. *Willibald*, Bischof von Eichstätt, besuchte Kana in den Jahren 723—726 auf seiner Pilgerfahrt, welche uns die Nonne von Heydenheim beschreibt; er ging von Nazareth über Kana zum Thabor und fand in Kana noch einen von den Krügen auf dem Altare stehen (Hodoeporicon c. 13, in Itin. hieros. ed. *Tobler-Molinier* I 2 p. 260).

In allen diesen Stellen ist das Kana des Stammes Aser ganz ausgeschlossen; das *Fragmentum*, welches bei *Tobler-Molinier* (I 239) dem ersten Buche des Arkulf-Adamnanus beigefügt wird und sich wieder für diese Ansicht ausspricht, ist eine Wiederholung der Worte, die der h. Hieronymus im Anschluß an Eusebius im Onomasticon geschrieben hatte.

Es kann auch nicht zweifelhaft sein, daß die angeführten Zeugnisse zu Gunsten von *Kafr Kennâ* sprechen. Dieselbe Meinung findet auch im späteren Mittelalter und in der Neuzeit viele Verteidiger; von den Neueren nennen wir *V. Guérin, de Saulcy, Tristram, Rieß, Äg. Geißler, E. Le Camus* (in *Vigouroux,* Dict. II 110—8). Dagegen begünstigen *Brocardus* de Monte Sion (c. 1283), *Marino Sanuto* (c. 1321) u. a. einen zweiten Ort, welcher neben Kafr Kennâ noch einigen Anspruch auf Beachtung hat; es ist das heutige *Chirbet Qânâ,* etwa 13 km gerade nördlich von Nazareth, das von einigen auch *Qânat el-Djelîl* genannt wird. Unter den neueren Palästinologen ist besonders *Robinson* (Bibl. Researches in Palestine III 204—8) für letzteres eingetreten, dem sich *Ritter, Thomson, Stanley, Renan, W. Ewing* (in *Hastings,* Dict. I 346 f.) u. a. anschlossen. Für diesen Ort kann zwar der Name *Qânat el-Djelîl* kaum geltend gemacht werden, da er nur unsicher bezeugt und vielleicht künstlich entstanden ist. Aber *Qânâ* allein entspricht dem griech. Κανά und einem vorauszusetzenden קָנָה besser als *Kennâ,* und die Ableitung von „Rohr" oder „Röhricht" würde auch eher für die Umgegend von *Chirbet Qânâ* am Nordrand der sumpfigen Ebene *El-Baṭṭôf* passen als für die hügelige Gegend von *Kafr Kennâ.*

Für letzteres fällt hingegen zunächst das Zeugnis der angeführten alten Pilger in die Wagschale. Außerdem wird der Weg von der Taufstelle über Kana nach Kapharnaum den Heiland eher am Thabor vorüber nach Kafr Kennâ als sieben Kilometer weiter nördlich nach Chirbet Qânâ geführt haben. Die höhere Lage von Kana im Vergleich mit Kapharnaum (κατέβη Joh 2,12; καταβῇ 4,47) trifft bei beiden Orten gleichmäßig zu. Auch aus *Fl. Joseph* läßt sich nicht viel für die eine oder andere Ansicht entnehmen (Vita c. 16 und 41). Die Ruinen einer alten Kirche in Kafr Kennâ sind Zeugen der alten Tradition an diesem Orte.[1] Zu Gunsten desselben spricht auch insbesondere der Umstand, daß sowohl der große Verkehrsweg von Tiberias nach Akko, als auch die von Süden her über Jezreel (und von Südwesten über Megiddo) kommende Straße wahrscheinlich in der Nähe dieses Fleckens vorbeiführten (vgl. *G. A. Smith,* The historical Geography of the Holy Land [London 1897] p. 426—31).

Als dritte Möglichkeit ist noch die Ansicht von *Cl. R. Conder* zu erwähnen, welcher die Quelle *'Ain Qânâ* am Wege zwischen *Rêne*

[1]) Über eine sehr beachtenswerte hebräische Mosaikinschrift, die im J. 1900 in diesen Ruinen gefunden wurde, vgl. *Clermont-Ganneau* in Quarterly Statement 1901, 251. 374—89; 1902, 132—4; *D. H. Müller* und *E. Sellin* in Sitzungsberichte der k. Akad. der Wissensch., philos.-hist. Klasse, Wien 1901 (12. Juni).

und dem Thabor in Vorschlag bringt (Pal. Exploration Fund, Survey of Western Palestine, Memoirs I 288).

Vgl. auch *M. Hagen*, Lexicon biblicum I (Paris 1905) 730—2.

67. Das Hochzeitshaus. Für die genauere Bestimmung des Schauplatzes bietet uns die Erwähnung der Hochzeitsfeier noch einen kleinen Anhaltspunkt. In älterer Zeit wurde die festliche Hochzeit im Hause der Braut und ihrer Eltern begangen (vgl. Judic 4,10) und es mochte dieses auch wohl später noch geschehen, wo die Umstände es nahelegten (vgl. Tob 7,15—17). Nach der späteren jüdischen und allgemein orientalischen Sitte war es aber das Gewöhnliche, daß der Bräutigam am Abend des eigentlichen Hochzeitstages die Braut im festlichen Zuge in sein eigenes Heim brachte und dort die Hochzeit feierte (vgl. meine „Parabeln des Herrn“ [2] p. 551—3).

Wir würden deshalb auch bei dieser Hochzeit von Kana als das Nächstliegende annehmen dürfen, daß die Feier im Hause des Bräutigams und seiner Eltern gehalten wurde. Doch mochte es auch wohl damals vorkommen, besonders in einem kleinen Orte wie Kana, daß man im eigenen Hause nicht genügend Platz für die zahlreichen Gäste hatte und deshalb das Fest in der öffentlichen Herberge abhalten mußte. Da Jesus mit seinen Jüngern zur Hochzeit geladen war, wird die Festgesellschaft auch in Kana recht ansehnlich gewesen sein; denn zu den „Jüngern“ gehörten wahrscheinlich nicht bloß die späteren Apostel, sondern auch andere Anhänger, die sich dem von Johannes so feierlich bezeugten großen Lehrer angeschlossen hatten.

So können wir die Szene des Wunders ganz gut in eine solche Herberge verlegen, die im allgemeinen ein ähnliches Bild wie die heutigen orientalischen Chane geboten haben wird. Der Hauptraum in denselben ist eine große gedeckte Halle, die an einer Seite von Pfeilern oder Säulen getragen wird und sich nach einem viereckigen unbedeckten Hofraum oder nach der Straße hin öffnet. In

größeren Herbergen gibt es auch wohl mehrere solcher halboffenen Hallen.

Da in der Nähe von Kafr Kennâ wahrscheinlich die zwei großen alten Verkehrsstraßen von Nord nach Süd und von Ost nach West vorbeiführten, so wird es wohl auch im Orte selbst oder in unmittelbarer Nähe derartige größere Unterkunftshäuser gegeben haben.

Für das Verständnis der Erzählung ist es nicht ganz gleichgültig, wie wir uns den Schauplatz vorstellen. Wir können uns als das Wahrscheinlichste denken, daß in der nach einer Seite offenen Halle die Tische und Ruhepolster aufgestellt waren; die Gäste lagerten sich auf der einen Seite der Tische, während der Speisemeister und die Diener von der anderen Seite für die Aufwartung sorgten. Dem Heilande wird man in der Gesellschaft wohl den Ehrenplatz am mittleren Tische angewiesen haben. Obwohl sich daher das Wunder in einem vertrauteren Familienkreise vollzog, konnten doch viele Personen Zeugen desselben sein.

68. Die Hochzeitsfeier, das Brautpaar und die Gäste. Die Hochzeitsfeier selbst begann in der Regel Dienstags abends (Kethuboth I 1) und dauerte nach altem Brauche mehrere Tage, nicht selten ein oder zwei Wochen (vgl. Judic 14,12. Tob 8,19 griech.). Außer dem Festmahl dienten mancherlei Spiele und Unterhaltungen zur Hebung der Festfreude. Bei der Feier war es nach jüdischer Anschauung namentlich die Aufgabe der zum Feste geladenen Gäste, die als „Kinder des Brautgemaches" (*bnê chuppah*) bezeichnet wurden, für den freudigen Verlauf der Feier und die Erheiterung von Braut und Bräutigam zu sorgen (vgl. „Parabeln"[2] p. 229). Auch durch ihre Gaben und Geschenke pflegten sie dazu beizutragen; die Mischna erwähnt gelegentlich als solche Hochzeitsgeschenke Krüge mit Wein und Öl (Baba Bathra IX 4).

Über die Hochzeitsleute, die Person des Bräutigams und der Braut und ihre Familien, wissen wir aus dem Evangelium nichts Näheres. Wir dürfen aber nach dem h. Texte annehmen, daß sie mit der heiligen Familie im nahen Nazareth befreundet waren, oder ihr vielleicht auch sonst nahe standen. Maria, die Mutter Jesu, war zum Feste geladen und scheint mit den Verhältnissen im Hause etwas

vertraut gewesen zu sein; sie ist es, welche die Verlegenheit der Brautleute gleich bemerkt und den Dienern für ihr Verhalten Weisung gibt.

Als Bräutigam vermuteten einige Erklärer den Apostel Simon „den Kananiter" (*Nicephorus Call.*, Hist. eccl. 8,30. *M.* 146, 113 D; vgl. o. p. 132), andere den Apostel Nathanael, andere gar den Evangelisten Johannes selbst, der gleich nach der Hochzeit seine Braut verlassen habe und dem Heiland gefolgt sei. Zur letzteren Meinung gaben wohl die mißverstandenen Worte „*maritus et virgo*" beim h. *Hieronymus* Anlaß (adv. Jov. 1,26. *M.* 23,247 B). Eine ausführlichere Erörterung dieser Vermutungen ist nicht nötig.

Der Heiland mochte aber nicht bloß aus Rücksicht auf die freundschaftlichen Beziehungen geladen sein, sondern auch als ein gefeierter Lehrer, der schon gleich zu Beginn seiner öffentlichen Lehrtätigkeit durch das wiederholte Zeugnis des großen Bußpredigers vom Jordan weithin bekannt geworden war. Daß er auf seinem Wege vom Jordan her gerade Kana aufsuchte, ließe sich vielleicht, auch abgesehen von der Hochzeit der befreundeten Familie, aus einem anderen Umstande erklären, den der Evangelist erwähnt. Nathanael, den Christus unmittelbar vorher am Jordan oder unterwegs getroffen hatte, war nämlich aus Kana gebürtig. Er war gläubig dem Sohne Gottes und König Israels gefolgt, der seine Vergangenheit und sein Inneres durchschaut hatte (Joh 1,48 f.). Gewiß mochte er es sich zu großer Ehre anrechnen, seinen neuen Meister in seine Heimat und sein Haus einzuladen, um mit ihm dann weiter nach Kapharnaum zu ziehen.

§ 3. Erklärung des Textes

69. Die Hochzeit (V. 1 f.). „*Am dritten Tage*", wahrscheinlich nach der Berufung des Philippus und Nathanael, „*war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa*" (V. 1 a).

Durch den Zusatz „*in Galiläa*", der sich auch an den beiden anderen Stellen des Evangeliums bei Kana findet (Joh 4,46; 21,2) soll

dieser Ort wohl nicht von einem anderen gleichnamigen außerhalb Galiläas unterschieden werden; denn von der Existenz eines solchen außergaliläischen Kanas ist nichts bekannt. Wahrscheinlich wird hier wohl der Gegensatz zwischen Galiläa im engeren Sinne und dem bis an die Grenzen von Tyrus und Sidon reichenden Obergaliläa gemeint und so unser Kana von dem am Wege nach Sidon liegenden anderen Orte gleichen Namens unterschieden sein.

Unter den Hochzeitsgästen befand sich zunächst Maria, die Mutter Jesu, und auch der Heiland selbst erschien in Begleitung seiner Jünger (V. 1 f.). Da der h. Joseph weder hier noch an irgend einer anderen Stelle der Evangelien erwähnt wird, wo von dem öffentlichen Leben des Heilandes die Rede ist, so nehmen viele Erklärer mit Recht an, daß er schon vorher in Nazareth gestorben war. Schon der h. *Epiphanius* zieht aus verschiedenen Stellen der Evangelien diese ganz begründete Schlußfolgerung (Haeres. 68,10. *M.* 42,713 B).

Nach der Ansicht des h. *Chrysostomus* wären auch die sogenannten „Brüder des Herrn“ beim Feste zugegen gewesen. Er schließt dieses besonders daraus, daß nach V. 12 Jesus „und seine Mutter nebst seinen Brüdern und seinen Jüngern“ nach Beendigung der Feier Kapharnaum aufsuchten (Hom. 21 in Joh n. 1. *M.* 59,129). *Origenes* vertritt aber die entgegengesetze Meinung: Ζητητέον μέντοιγε διὰ τί εἰς μὲν τὸν γάμον οὐ καλοῦνται οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· ἀλλ' οὐδὲ ἦσαν ἐκεῖ, οὐ γὰρ εἴρηται· εἰς δὲ τὴν Καφαρναοὺμ καταβαίνουσι μετ' αὐτοῦ (Tom. X in Joh n. 7. *M.* 14,320 C).

Der griechische Ausdruck für Hochzeit wird in den Evangelien bald im Singular (ὁ γάμος) bald im Plural (οἱ γάμοι) gebraucht; vgl. „Parabeln“[2] p. 394.

Aus der Bemerkung, daß „am dritten Tage“ die Hochzeit war, folgt noch nicht, daß Jesus gleich von Anfang an bei derselben zugegen gewesen; noch weniger kann man, wie es nicht selten geschieht, aus derselben entnehmen, daß Kana drei Tagereisen vom südlichen Ostufer des Jordan entfernt sei. Wie schon bemerkt, läßt sich auch nicht mit Sicherheit entscheiden, ob Jesus schon früher zur Hochzeit gebeten war und zunächst aus Anlaß dieser Feierlichkeit sich nach Kana begab, oder ob er erst bei seiner Ankunft in der Heimat des Nathanael mit Rücksicht auf die anwesende Mutter und die freundschaftlichen Beziehungen zu der Familie, vielleicht auch als ein angesehener „Rabbi“ zur Teilnahme eingeladen wurde.

Wenn *E. Renan*, *B. Weiß* u. a. aus dem Texte schließen wollen, daß Maria mit ihrer Familie damals dauernd ihren Wohnsitz in Kana hatte und daß dieser Ort deshalb die neue Heimat des Heilandes geworden war, so scheint doch in den Worten des Evangeliums dafür zu wenig Anhalt geboten zu sein.

70. Die Bitte der Mutter (V. 3). Während des Festes entstand eine den Brautleuten recht unangenehme Verlegenheit: der Vorrat von Wein reichte für die zahlreiche Gesellschaft nicht aus (V. 3 a). Wenn Christus mit seiner Jüngerschar unverhofft in den Ort gekommen und zur Feier geladen worden war, ließe sich eben darin leicht die Hauptursache der entstandenen Verlegenheit erkennen, und manche Erklärer neigen zu dieser naheliegenden Annahme hin. Dieselbe ist aber im Text keineswegs gefordert. Man könnte den Grund auch einfach in den beschränkten Verhältnissen der kleinen Dorffamilie suchen.

Auch eine von anderer Seite aufgestellte Erklärung ist mit dem Text nicht im Widerspruch und dürfte sogar aus verschiedenen Gründen nicht gleich von der Hand zu weisen sein. Wenn wir uns erinnern, daß die Teilnehmer einer Hochzeitsfeier, besonders nach jüdischer Anschauung, auf alle Weise zur Hebung der Festfreude beitragen mußten, so dürfen wir sicher annehmen, daß auch der Heiland das Seinige dazu tun wollte. Wie wir aus der früher (p. 136) zitierten Stelle der Mischna sehen, pflegten die Freunde des Brautpaares ihre Teilnahme zur Hebung der Festesfreude in einer ganz nützlichen und praktischen Weise auch dadurch zu betätigen, daß sie einen Teil von den zur Feierlichkeit notwendigen Dingen beisteuerten, z. B. einige Krüge Wein oder Öl. Es ließe sich daher wohl annehmen, daß Christus für einen Teil des Festes eine ähnliche Beisteuer in Aussicht genommen hatte, freilich in einer Weise, die zugleich einem viel höheren Zwecke dienen und eine Offenbarung seiner göttlichen Allmacht sein sollte. Den rechten Augenblick für diese Offenbarung zu wählen, war seiner Entscheidung in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters vorbehalten.

Es mag diese Annahme anfänglich etwas fremdartig klingen; sie dürfte aber doch der Erwägung nicht ganz unwert sein.

Maria, die Mutter Jesu und liebevoll besorgte Freundin der Familie, gewahrte die Verlegenheit und nahte sich ihrem Sohne mit den einfachen Worten: „*Sie haben keinen Wein*“ (V. 3 b). Sie weiß, daß es genügt, ihm die Not

zu klagen; einer ausdrücklichen Bitte bedarf es nicht. Dieselbe ist schon in den wenigen Worten genügend ausgesprochen und begründet.

Man kann mit Recht die Frage aufwerfen, ob wohl Maria bei ihrer Bitte an eine wunderbare Hilfe seitens ihres Sohnes gedacht habe. An und für sich brauchen wir diesen Gedanken nicht als unannehmbar zurückzuweisen; denn nach dem, was die Mutter seit der Botschaft des Engels und der wunderbaren Geburt ihres Kindes erlebt hatte, mußte sie gewiß, auch abgesehen von besonderen Offenbarungen, von der göttlichen Würde und Macht desselben überzeugt sein. Die Jünger hatten ihr auch ohne Zweifel wohl schon von den Wunderzeichen bei der Taufe und dem feierlichen Zeugnis des großen Vorläufers über ihren Jesus berichtet. So war sicherlich ihr Vertrauen in seine Macht ebenso unbegrenzt wie die Überzeugung von seiner stets hilfbereiten Güte und Liebe.

Wenn wir aber fragen, ob es nach dem Text und dem Zusammenhang notwendig sei, den Gedanken an eine wunderbare Hilfe mit der Bitte der Mutter zu verbinden, so scheint für eine solche Annahme kein genügender Grund vorzuliegen. Maria konnte gar wohl der Meinung sein, daß ihr Sohn durch die Vermittlung eines seiner neuen Freunde, von welchen wenigstens einer in Kana selbst ansässig war, für baldige Hilfe in dieser Verlegenheit werde Sorge tragen können.

Bei der oben erwähnten Ansicht, daß Jesus vielleicht für einen Teil der Festlichkeit den Wein beizusteuern übernommen hatte, erscheinen die Worte in einem neuen Lichte. Wenngleich diese Absicht des Herrn öffentlich gar nicht bekannt zu sein brauchte, dürfen wir doch bei dieser Annahme voraussetzen, daß außer den Brautleuten auch die Mutter darum wußte. Weil sie aber weder über die Zeit noch auch über die Art und Weise unterrichtet war, wann und wie Jesus helfen wollte, war es das Nächstliegende für sie, ihren Sohn auf die entstandene Verlegenheit hinzuweisen, sobald sie dieselbe bemerkt hatte. Sie mußte sich in dieser Voraussetzung noch vielmehr auf die einfachen Worte beschränken, welche das Evangelium ihr in den Mund legt.

Was *Strauß* (L. J.[4] II 214 f.), *Loisy* (Le quatr. Évangile p. 272 f.) und andere aus der „Erwartung eines Wunders bei Jesu Mutter“ gegen

die Geschichtlichkeit der evangelischen Erzählung schließen wollen, entbehrt nach dem Gesagten jeder Begründung.

71. Die Antwort des Sohnes. Erste Hälfte (V. 4 a). Die Antwort Jesu auf die Bemerkung seiner Mutter hat in unserer ganzen Erzählung den meisten Anstoß erregt und eine ganze Flut von verschiedenartigen Erklärungen hervorgerufen: „*Was habe ich mit dir, Frau? Noch ist meine Stunde nicht gekommen*" (V. 4).

Schon die Übersetzung der Worte lautet für den ersten Satz sehr verschieden. Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; heißt Wort für Wort: „Was mir und dir, Weib?", wobei selbstverständlich die Kopula „ist" vor „mir" zu ergänzen ist. *A. Arndt* übersetzt: „Weib! was soll dies mir und dir?"; *B. Weinhart* gibt es wieder mit „Was habe ich mit dir, Weib?"; *J. Grimm* und ähnlich *J. Belser* ziehen Luthers Übersetzung vor: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Weib?", während *Odilo Rottmanner* den Worten die Fassung gibt: „Was habe ich mit dir gemein, Frau?" und *A. Schäfer* denselben Sinn so ausdrückt: „Wir haben keine Gemeinschaft miteinander". Ganz verschieden faßt hingegen *K. Weizsäcker* die Stelle: „Ist meine Sache deine Sache, Frau?", wieder anders *Loch* und *Reischl*[3]: „Was ist's mir und dir, Frau?" und *G. Heigl:* „Was haben wir, ich und du, Frau?"

Für den Sinn der Worte ist der biblische und profane Sprachgebrauch, sowohl des Griechischen wie auch des Hebräischen und der verwandten semitischen Dialekte, entscheidend. Schon *J. J. Wetstein* gibt in seinen Noten zum N. T. (I 355 zu Mt 8,29) zahlreiche Beispiele aus griechischen Profanschriftstellern für diese Redensart an; als Paralleltexte aus der Bibel zitiert er außer Mt 8,29 noch Jos 22,24; 2 Reg 16,10; 3 Reg 17,18; (4 Reg 16,10); 2 Par 35,21; Joel 3,4; Mt 27,19; Mc 1,24; 5,7; Lc 4,34; 8,28. Vgl. auch Judic 11,12; 4 Reg 3,13, und für den profanen Gebrauch die von *O. Rottmanner* (aaO. p. 215) angeführten Werke; derselbe bemerkt auch mit Recht, daß man für die Erklärung dieser Worte nicht bloß auf den ähnlichen hebräischen Ausdruck zu verweisen oder gar von einem Hebraismus zu reden braucht.

Nach diesem feststehenden Sprachgebrauch ist also der Sinn der Worte nicht: „Was geht das mich und dich an?", obwohl manche neuere Exegeten sich für dieselbe entschieden haben (*Fouard,* Vie de N. S. I 169; *Fretté,* N. S. J.-Chr. I 307 u. a.). Auch die von *Reuß, Bourlier* (aaO.), *Le Camus,* (I 299 f.) u. a. bevorzugte Erklärung „Laß mich nur machen" *(Laissez-moi faire)* läßt den eigentlichen Sinn der Antwort nicht deutlich genug hervortreten, indem sie mehr eine in

diesem Sinne enthaltene Folgerung hervorhebt. Ganz verfehlt ist ferner die Auffassung, welche in jenen Worten die vollkommenste Übereinstimmung ausgesprochen findet: „Wir sind völlig eines Sinnes, es besteht keine Differenz zwischen uns“ (*Seisenberger* in Zeitschr. f. kath. Theol. V [1881] 339); auch der Beweis, den *J. Sepp* (Leben Jesu[4] I 131) dafür erbringen will aus dem „chaldäischen Ausdruck“ und „einer Redensart der Umgangssprache“, ist ganz hinfällig, wie schon das höchst merkwürdige Arabisch zeigt, das „der Kurde“ sprechen soll: „*Man bain anta un ana* (sic!), d. h. mein Gedanke ist getroffen“. Einen ähnlichen Beweis für den gleichen Sinn will *P. Ollivier* aus den heutigen orientalischen Redensarten bieten in seinen „Les Amitiés de Jésus“ (p. 24); er übersieht aber ebensowie Sepp, daß es etwas ganz anderes ist zu fragen: „Was ist *zwischen* mir und dir?“ und: „Was ist mir und dir?“; ersteres leugnet die Differenz, letzteres die Gemeinschaft.

Als eigentlichen Sinn der Worte werden wir vielmehr festhalten müssen: „*Was habe ich mit dir in dieser Sache gemein?*“ Sie enthalten also eine Zurückweisung der Mutter, obwohl wir in derselben nichts Schroffes und Verletzendes zu finden brauchen. Auch die Anrede „γύναι“ kann uns nicht befremden, da dieser Ausdruck durchaus nicht das Verächtliche unseres Wortes „Weib“ einzuschließen braucht, sondern auch bei Profanschriftstellern im ehrenvollen Sinne von „Frau, Herrin“ gebraucht wird.

Schon *Wetstein* zitiert dafür einige Stellen aus den griechischen Klassikern (Nov. Test. I 846 zu Joh 2,4), und wir finden z. B. bei Homer in der Ilias, daß Antenor die Helena anredet: „ὦ γύναι, ἦ μάλα τοῦτο ἔπος νημερτὲς ἔειπες“ (3,204). Die Anrede enthält ebensowenig etwas Unfreundliches wie die Worte, die Jesus vom Kreuze herab zu seiner Mutter sprach (19,26) oder wie die Frage des Auferstandenen an Maria Magdalena: γύναι, τί κλαίεις (Joh 20,15). Man muß es mit Recht befremdlich finden, daß Professor *Furrer* sich dieser sonst auch protestantischerseits fast allgemein anerkannten Erkenntnis verschlossen hat, um aus der „schroffen Antwort“ und harten Anrede an die Mutter seine rein symbolische Auffassung der Erzählung begründen zu können (L. J.[2] p. 139).

72. Die Antwort des Sohnes. Zweite Hälfte (V. 4 b). Christus fügt in seiner Antwort an die Mutter hinzu: „*Noch ist meine Stunde nicht gekommen*“ (V. 4 b).

Auch für diesen Satz ist eine Reihe der verschiedensten Erklärungen aufgestellt worden, zumeist je nach der verschiedenen Auffassung des Wortes ὥρα.

Wir finden den gleichen Ausdruck öfters bei allen vier Evangelisten, entweder absolut oder mit den Genetiven αὐτοῦ, αὐτοῦ, αὐτῆς und ὑμῶν verbunden; vgl. Mt 26,45. Mc 14,35. 41. Lc 22,14. 43. Joh 7,30; 8,20; 12,23; 13,1; 16,21; 17,1. Die Bedeutung muß jedesmal aus dem Zusammenhang entnommen werden. Das Wort bezeichnet zwar in diesen Stellen allgemein einen bestimmten Zeitpunkt und ist daher gleichbedeutend mit ὁ καιρός; welcher Zeitpunkt aber gemeint sei, muß uns der Kontext zeigen.

Es ist deshalb verfehlt, aus anderen Texten auch in die Worte, welche uns hier beschäftigen, mit dem h. *Augustinus* und älteren Erklärern den Gedanken an die Todesstunde des Herrn hineinzutragen, oder mit *Ps.-Augustinus* (sermo 92 Appendix), *Baur*, *Hilgenfeld* (bei *Meyer-Weiß*) u, a. die Stunde der Verherrlichung darunter zu verstehen, aus welcher andere die Stunde der Gemeinschaft zwischen Christus und Maria gemacht haben. Auch die vielverbreitete Ansicht, Jesus meine die Stunde seiner Offenbarung als Messias, läßt sich aus dem Kontext nicht begründen; denn in allem, was der Evangelist im vorhergehenden ersten Kapitel von dem Zeugnis des Johannes und den Berufungen der ersten Jünger erzählt hat, zeigt er deutlich genug, daß die Stunde dieser Offenbarung schon gekommen war (vgl. *J. Knabenbauer* z. St.). Eingehender handelt von diesen und anderen Erklärungen der „Stunde" des Heilandes *O. Rottmanner* aaO. p. 217—39.

Die nach dem Zusammenhang am meisten, wenn nicht allein berechtigte Erklärung sieht in der „*Stunde*" Christi den Zeitpunkt, in welchem nach der Absicht des Herrn das geschehen sollte, worauf Maria in ihren Worten hingewiesen hatte. „Meine Stunde" ist gleichbedeutend mit „die von mir für die Gewährung des Weines bestimmte Zeit". „Sie haben keinen Wein" hatte Maria zu Jesus gesagt und damit ihm die Bitte nahe gelegt, jetzt gleich der entstandenen Verlegenheit abzuhelfen. Nein, antwortet ihr der Sohn, in dieser Sache haben wir nichts gemein; meine Zeit, die ich dafür gewählt, ist noch nicht da. Seine Wahl richtet sich aber nach den Umständen, die er in Übereinstimmung mit dem Vater als die geeignetsten für sein erstes öffentliches und feierliches Wunder erkannt und in

Gemeinschaft mit dem Vater von Ewigkeit her vorausgewußt hat; denn nicht um eine der gewöhnlichen Ordnung entsprechende natürliche Abhilfe handelt es sich für ihn, sondern um sein erstes großes Wunder, das seine Jünger im Glauben an seine göttliche Würde und Sendung bestärken soll.

Weil die Entscheidung Christi in allem dem Willen des Vaters entsprechend war, heben andere bei der Erklärung der „Stunde" mehr diesen göttlichen Willen des Vaters hervor: „Die Bestimmung des Vaters ist die Stunde des Sohnes" (*O. Rottmanner* aaO. p. 239). In ähnlichem Sinne spricht sich schon der h. *Irenäus* aus: „Omnia quae praecognita erant a Patre, ordine et tempore et hora praecognita et apta perfecit Dominus noster" (Adv. haer. III 16,7 ed. *Stieren*). Der Gedanke ist gewiß durchaus berechtigt und wahr; aber wo Christus auf seine göttliche Natur so nachdrücklich hinweist, wo er die Gemeinschaft mit der menschlichen Mutter im gewissen Sinne verleugnet, weil er im Begriffe steht, kraft seiner göttlichen Allmacht ein großes, wunderbares Zeichen zu wirken, da werden wir auch, wenn er von „meiner Stunde" redet, eher die von seinem göttlichen Willen in Gemeinschaft mit dem Vater bestimmte Zeit zu verstehen als an die seinem menschlichen Willen vom göttlichen gesetzten Normen zu denken haben.

Daß bei der Verlegenheit der Brautleute ein Aufschub der Hilfe unangemessen wäre, läßt sich nicht behaupten. Manche andere Wunder des Heilandes zeigen uns, daß eine kleine oder größere Demütigung nicht selten der Stunde der göttlichen Hilfe vorausgeht.

73. Grund der Zurückweisung der Mutter. Wenn wir dieses beachten, verstehen wir auch den Grund der Zurückweisung der Mutter, die uns auf den ersten Blick befremdlich erscheinen könnte. Die dreißig Jahre des verborgenen Lebens von Nazareth waren vorausgegangen; während all dieser Zeit war das einzige Streben Christi darauf gerichtet gewesen, in allem seiner Mutter und seinem Nährvater untertan zu sein. Nur bei einer einzigen Gelegenheit, beim ersten Besuch im Tempel, hatte er seine höhere Sendung zu erkennen gegeben in den denkwürdigen Worten: *„Weshalb habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?"* (Lc 2,49). Seitdem waren achtzehn Jahre des Lebens im demütigen Gehorsam verflossen. Erst vor wenigen Wochen

hatte er Abschied genommen von Nazareth, um zur Taufe zu gehen und dann in der Wüste sich auf sein öffentliches Auftreten vorzubereiten. Jetzt in Kana traf er wohl zum ersten Male wieder mit seiner Mutter zusammen. Aber jetzt ist für ihn die Zeit gekommen, die er im Tempel nur vorübergehend vorgebildet hatte, die Zeit seines amtlichen Wirkens und Handelns als Messias und Erlöser, und für diese messianische Tätigkeit kann die bisherige Gemeinschaft mit der Mutter nach Art des Lebens von Nazareth nicht mehr fortdauern. Das gibt Christus mit der Abweisung seiner Mutter zu verstehen: „*Was ist mir und dir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht da*", um in der von mir gewählten Weise das zu tun, worauf deine Worte hinzeigen.

Dazu kommt, daß der Gang der Darstellung in den beiden ersten Kapiteln des vierten Evangeliums mit dem Gang der Tatsachen vollkommen übereinstimmt und das angedeutete Ergebnis planmäßig vorbereitet und zielbewußt zum Ausdruck bringt. Die Absicht des letzten Evangelisten in der Abfassung seiner Schrift war vor allem die Verteidigung der Gottheit Christi gegenüber den gegen Ende des ersten Jahrhunderts umlaufenden Irrlehren: „*Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen*" (Joh 20,31). Gleich von Anfang seines Evangeliums an hebt er daher zunächst in seinem herrlichen Prolog die himmlische Herkunft und göttliche Würde des ewigen Wortes hervor (Joh 1,1—18) und fügt dann das wiederholte feierliche Zeugnis des Vorläufers über die Gottheit Christi (V. 19—36) und die dadurch veranlaßte Berufung der ersten Jünger bei (V. 37—51). Er nimmt in dieser Darstellung besonders auf drei Punkte Rücksicht, welche der Häresie von der rein menschlichen Natur Christi Anlaß bieten konnten: 1) die Herkunft Jesu von Nazareth (V. 45 f.), welcher er den wiederholten Hinweis auf den himmlischen Ursprung dieses „Menschensohnes" entgegenhält (V. 51); 2) die Ab-

stammung Jesu von Joseph (V. 45), welcher durch das Bekenntnis des Nathanael die wahre Gottessohnschaft gegenübergestellt wird (V. 49); 3) die allgemein bekannte und anerkannte Mutterschaft Mariä. Der Evangelist leugnet diese nicht im geringsten, aber er beleuchtet ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zum messianischen Berufe und Wirken Jesu in fein psychologischer Weise und betont ihr gegenüber gerade in der Geschichte unseres Wunders die unabhängige Stellung des Erlösers und Sohnes Gottes (vgl. *J. Stiglmayr* im Katholik aaO. p. 293 f.).

74. Die fragende Fassung der zweiten Vershälfte. Eine ganz andere Erklärung des zweiten Teiles unseres Verses bieten jene Exegeten, welche den Satz in fragendem Sinne verstehen: *„Ist denn meine Stunde noch nicht gekommen?“* Wie bei den Varianten bemerkt wurde (p. 129), findet sich diese Lesart in der arabischen Übersetzung des *Tatian* und beim h. *Gregor* von Nyssa. Von neueren Exegeten hat sich insbesondere *J. Knabenbauer* dafür ausgesprochen (Comment. in Joh 2,4), dem *J. Stiglmayr* zustimmt (Katholik aaO.).

Die Möglichkeit dieser Erklärung wird man vom grammatischen und paläographischen Gesichtspunkt aus unbedenklich anerkennen müssen. Aber mehr als diese bloße Möglichkeit dürfte auch von den Vertretern dieser Ansicht nicht bewiesen sein und es erscheint fraglich, ob der Exeget sich damit begnügen soll. Die Gründe, welche von Knabenbauer und Stiglmayr angeführt werden, um auch die Wahrscheinlichkeit der „gar zu neuen“ Auffassung darzutun, scheinen mir dieselbe nicht zu beweisen. Denn sie richten sich teils gegen die von *J. Grimm, Al. Schäfer* u. a. vertretene Meinung, welche in der „hora mea“ die Zeit der messianischen Offenbarung Christi sehen möchte, deren Eintreten zuerst vom Heiland verneint, dann aber durch die Tat doch zugegeben werde, weil die demütige Bitte und großmütige Unterwerfung der Mutter diese Stunde vorgerückt und beschleunigt habe. Doch aus der Verwerfung dieser Meinung, die auch uns im Text nicht genügend begründet erscheint, folgt keineswegs die Wahrscheinlichkeit der Annahme eines fragenden und bejahenden Sinnes der Worte Christi. Zum Teil wird diese Wahrscheinlichkeit dann auch zu beweisen gesucht „aus den zahlreichen, unter sich abweichenden Versuchen, die Gedanken-

lücke zwischen V. 4 und V. 5 ff. zu überbrücken", die vonseiten der älteren Erklärer gemacht worden sind (*Stiglmayr* aaO. p. 291; *Knabenbauer*[2] p. 130—2), und aus den verschiedenen Auffassungen der Worte des Heilandes im Sinne einer negativen Aussage. Aber auch hier können wir uns den verschiedenen Bedenken gegen die sonstigen Erklärungen, wenngleich nicht in allen Punkten, anschließen, ohne zu der Schlußfolgerung zu Gunsten des fragend-affirmativen Sinnes zu kommen. Denn eine „Gedankenlücke" braucht auch bei der älteren Erklärung zwischen V. 4 und V. 5 gar nicht angenommen zu werden. Wenn Christus der Mutter erwidert: *„Meine Stunde ist noch nicht da"*, so gibt er ihr eben mit dem οὔπω *„noch* nicht" zu erkennen, daß die von ihm bestimmte Zeit für die Hilfe in der Verlegenheit, um die es sich handelt, kommen werde, zumal wenn Maria wußte, daß ihr Sohn den Wein für einen Teil des Festes beisteuern wolle. So boten ihr eben die Worte Jesu Anlaß genug, den Dienern für diese spätere Zeit Weisung zu geben. Wenn aber Knabenbauer wiederholt es als unangemessen erklärt, daß die Stunde zur Zeit, als Maria ihre Bitte vortrug, noch nicht da war und unmittelbar nachher *(post modicum, post breve tempus, aliqua temporis morula)* doch da war, so wäre doch zuerst zu zeigen, daß es sich tatsächlich nur um eine ganz kurze Frist zwischen der Bitte der Mutter und dem Wunder des Sohnes handele. Im Text deutet nichts darauf hin und bei der Art und Dauer der jüdischen Hochzeitsfestlichkeiten scheint die entgegengesetzte Annahme einer längeren Zwischenzeit wenigstens ebenso angemessen.

Wenn daher die Wahrscheinlichkeit der Annahme eines fragend-affirmativen Sinnes nicht bewiesen erscheint, so hält uns namentlich ein doppeltes Bedenken ab, der in ihrer Möglichkeit unbezweifelbaren neuen Erklärung zuzustimmen. Es ist 1. das „gar zu Neue" dieser Auffassung, welche sich auf eine den sämtlichen Handschriften und Übersetzungen und mit verschwindenden Ausnahmen auch der ganzen traditionellen Erklärung fremden Lesart gründet. Zwar wird diese „traditionelle" Meinung hinsichtlich der positiven Erklärung des Textes sicherlich nicht „über allen Zweifel erhaben" sein, weil sie eben in dieser Hinsicht nach den verschiedensten Richtungen auseinander geht; aber sie tritt mit ihrem ganzen Gewicht für die Echtheit der Lesart ein, die sie in allen ihren Aufstellungen ohne Unterschied voraussetzt, und damit gibt sie der negativen Auffassung unserer Stelle eine Stütze, welche nicht durch die Möglichkeit einer anderen Lesart umgeworfen werden kann. 2. Außerdem scheint die Erklärung zu supponieren, daß die Mutter wirklich um ein wunderbares Eingreifen ihres Sohnes gebeten habe; denn nur so würden die Worte in dieser Auffassung einen befriedigenden Sinn geben. Deshalb gibt Stiglmayr die Ergebnisse Knabenbauers so wieder: „1. Christus begibt sich nach Kana . . . mit dem festbestimmten Entschluß, sich daselbst durch das

Wunder als Messias zu offenbaren. 2. Seine Mutter stellt . . . die Bitte an ihren Sohn, der Verlegenheit durch seine Allmacht abzuhelfen. 3. Jesus erwidert ihr . . . . : ‚Laß das meine Sorge sein. Du brauchst mich nicht zu erinnern, was geschehen soll. Ich werde von selbst schon handeln'. 4. Zur Begründung dieser Rede fügt Jesus bei . . . : ‚Meine Stunde (der Augenblick, mich durch ein öffentliches Wunder als Messias zu erweisen) ist ja gekommen'" (aaO. p. 289). Diese Voraussetzung erscheint aber nach dem Gesagten im Text nicht begründet zu sein und eine Auffassung, welche von derselben ausgeht, erregt auch dadurch Bedenken gegen sich.

Über anderes vgl. *J. B. Nisius* Zeitschr. f. kath. Theol. XVII (1893), 548—60; XXIV (1900) 136—9.

75. *Die Weisung der Mutter an die Diener* (V. 5). Als Maria die Antwort Jesu vernommen, wendet sie sich an die Diener mit der Weisung: „*Was er euch sagen mag, das tut*" (V. 5). Aus dem früher Bemerkten geht schon hervor, daß die Worte Jesu an seine Mutter keine gänzliche Abweisung ihrer stillschweigenden Bitte enthielten. Er hatte ihr nur bedeutet, daß die frühere Gemeinschaft mit der Mutter, wie sie in dem bisherigen Leben von Nazareth bestanden, jetzt aufgehört habe und auch für sein gegenwärtiges helfendes Eintreten in der augenblicklichen Verlegenheit nicht maßgebend sein könne; denn die von ihm dafür gewählte Zeit sei noch nicht gekommen.

Daß ihr Sohn aber helfen werde, daran konnte die Mutter nicht im mindesten zweifeln, schon weil sie während der Jahre von Nazareth sicher bei vielen Gelegenheiten tief genug in sein von Liebe und Güte überströmendes Herz hatte hineinblicken können. Wenn er ihr jetzt sagte, daß seine Stunde *noch nicht* gekommen sei, so wußte sie, daß dieselbe nahen werde; denn nur auf die erbetene Hilfe konnte sie die Worte beziehen, für die sie ihm die Wahl der Umstände und der rechten Zeit überlassen mußte.

Noch leichter verstehen wir ihre Auffassung der Worte, wenn ihr Sohn bei dem frohen Feste nach dem Brauche freigebiger Gäste für einen Teil des Weines sorgen wollte und der Mutter diese Absicht

kund getan hatte. Wenn er sich auch die Stunde dafür vorbehielt, wußte sie dann doch um so bestimmter, daß er seine Absicht ausführen und zur rechten Zeit helfen würde.

In welcher Weise die Hilfe kommen werde, hatte er ihr wohl nicht gesagt. Aber nach der Lage der Umstände mußte es ihr als das Nächstliegende erscheinen, daß er zum Herbeischaffen des Weines der Hilfe der Aufwärter benötigen werde, und deshalb macht sie dieselben auf die zu erwartenden Weisungen ihres Sohnes aufmerksam. Es kann uns daher diese Mahnung an die Diener gar nicht befremden. Bei den dörflichen Verhältnissen, wie wir sie in dem kleinen Orte annehmen dürfen, war die Schar der Diener kaum übermäßig groß und ihre Aufmerksamkeit war bei dem großen Feste durch die verschiedensten Dienstleistungen nach allen Seiten hin in Anspruch genommen. Der besorgten Mutter lag aber sehr viel daran, daß der entstandenen Verlegenheit baldmöglichst könne abgeholfen werden. Deshalb trägt sie durch ihre Mahnung dafür Sorge, daß gleich beim ersten Winke des Sohnes die Diener zur Stelle seien, um seine Befehle auszuführen.

Es ist deshalb im Texte nicht begründet, wenn *Strauß* auch diese Weisung Mariä an die Diener gegen den geschichtlichen Charakter der Erzählung auszubeuten sucht: „. . . auch den Glauben der Maria an die Wunderkraft ihres Sohnes vorausgesetzt, erhellt immer nicht, wie sie unerachtet seiner abweisenden Antwort doch noch zuversichtlich erwarten konnte, er werde gerade bei dieser Gelegenheit sein erstes Wunder thun, und bestimmt zu wissen glauben, er werde es gerade so thun, daß er die Diener dazu gebrauchen würde" (L. J.[4] II 214 f.; vgl. L. J. p. 510). Dies „bestimmte Wissen der Maria selbst um die Modalität des zu verrichtenden Wunders" kommt ebenso wie die „Erwartung eines Wunders bei Jesu Mutter" auf die Rechnung des Auslegers, nicht des Textes zu stehen.

76. Die Wasserkrüge (V. 6). Der Evangelist tritt nun in die Erzählung des Wunders selbst ein und berichtet zunächst über die Wasserkrüge, in denen sich der wunderbare Wandel ereignen wird. Die Krüge werden mit dem

gewöhnlichen Namen ὑδρίαι (Vulg. *hydriae*) genannt und als „*steinerne*" λίθιναι bezeichnet (V. 6).

Die gewöhnlichen für den einfachen häuslichen Bedarf bestimmten kleineren Gefäße waren und sind noch jetzt im Orient meistens aus Ton (σκεύη κεραμικά Apoc 2,27); über ihre Form und Größe sind wir durch die neueren Ausgrabungen in Palästina recht gut unterrichtet (vgl. *I. Benzinger*, Hebr. Archäologie p. 261—6). Außer diesen irdenen, kleineren Gefäßen brauchte man aber auch größere Wasserbehälter; denn bei den einzelnen Ortschaften gab es wohl auch in alter Zeit, wie vielfach noch heute, nur eine einzige Quelle oder einen Brunnen und doch mußte im jüdischen Hause stets eine reichliche Menge Wasser vorhanden sein für die mannigfachen gesetzlichen Reinigungen. Als solche größere Wasserbehälter werden wir auch die steinernen Krüge von Kana zu betrachten haben. In einem gewöhnlichen Privathaus wird man zwar kaum sechs solcher Behälter nötig gehabt haben; aber aus Anlaß der außergewöhnlichen Festlichkeit hatte man sich dieselben bei der Hochzeit wohl von befreundeten Familien geborgt, wenn sie nicht schon in der öffentlichen Herberge überhaupt für die Bequemlichkeit aller Gäste aufgestellt waren.

Ihre Größe war sehr bedeutend; denn wie der Evangelist bemerkt, faßte jedes der Gefäße „*zwei bis drei Metreten*". Mit den Namen ὁ μετρητής (eigentlich „der Messer") wird das größte griechische Hohlmaß für Flüssigkeiten bezeichnet, dessen Inhalt je nach den Gegenden sehr verschieden war. Wir werden aber bei Johannes wohl am ehesten an die attischen Maße zu denken haben, unter welchen ein Metretes nach der gewöhnlichen Berechnung 39,39 oder 40,5 Liter faßte; das entsprechende althebräische Maß *Bath* wird für die Zeit des A. T. auf 36,92 Liter geschätzt. Der Inhalt einer solchen ὑδρία betrug also etwa 80—120 Liter (vgl. *Frd. Hultsch*, Griech. und röm. Metrologie, Tab. X; *A. R. S. Kennedy* in *J. Hastings*, Dictionary IV 912 f.).

„Welche wundergroße Hydrien!" ruft *Paulus* aus, wie er meint, umsomehr mit Recht, als nach Joh 4,28 die ὑδρία etwas Tragbares war (Commentar IV 157); er glaubt deshalb, das χωροῦσαι beziehe sich auf alle sechs Krüge zusammengenommen, gegen den klaren Sinn des distributiven ἀνά. Da ὑδρία der allgemeine Name für jedes größere oder kleinere Wassergefäß ist, kann es sowohl für tragbare Tonkrüge als auch für große steinerne Wasserbehälter stehen.

Noch heute werden in der griechisch-orthodoxen Kirche von Kafr Kennâ zwei große steinerne Urnen als von der Hochzeit zu Kana stammend gezeigt; eine derselben hat einen Durchmesser von 53 Centimetern und ist 56 Centimeter tief. Wie P. *Ägidius Geißler* nachgewiesen, sind es zwei alte Taufbrunnen aus einer früheren griechisch-katholischen und einer griechisch-orthodoxen Kirche von Kana (vgl. Fr.

Liévin de Hamme, Guide-Indicateur[4] III 182 f.). Der *Anonymus Placentinus* fand schon um 580 ebenfalls nur mehr zwei Krüge in Kana, der h. *Willibald* 723—726 nur mehr einen (vgl. p. 133). Andere wissen zu berichten, daß alle sechs Krüge ins Abendland gekommen seien, und einer davon in der Abtei von Port-Royal aufbewahrt wurde (*Mislin,* Les Saints Lieux III 289). Im Museum zu Angers wird auch eine solche „Urne von Kana" gezeigt, ein großes Porphyrgefäß mit prächtigem Bacchuskopf, der gegen die Echtheit dieses Heiligtums laut genug Protest erhebt (vgl. *E. Le Camus* bei *Vigouroux,* Dictionnaire II 117 und die Abbildung der Urne p. 113 f.). Auch bei manchen sonstigen Krügen von Kana, die an anderen Orten gezeigt werden, dürfte ein Zweifel an der Echtheit nicht ganz unbegründet sein. Im ganzen soll es nicht weniger als 35 solcher Krüge geben.

Die sechs Krüge standen in Kana bei der Hochzeit vielleicht in einer kühlen Ecke der Vorhalle oder des Hofraumes, um für die notwendigen Waschungen vor der Mahlzeit und die übrigen im Gesetze vorgeschriebenen und nach der Tradition der Juden üblichen Reinigungen Wasser zu bieten. Der Evangelist fügt diese Erklärung „κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων" ausdrücklich bei, weil die asiatischen Christengemeinden gegen Ende des ersten Jahrhunderts meistens aus griechischen Heidenchristen bestanden, für die eine solche Bemerkung am Platze war. Über den Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι bei Johannes vgl. *J. Belser* in der Theolog. Quartalschr. LXXXIV (1902) 168—222.

Im Talmud werden diese Reinigungsvorschriften ausführlich erörtert. Von den sechs Ordnungen *(Sᵉdârîm)* der Mischna heißt die letzte *Sêder Ṭᵉhârôth* „Ordnung der Reinigungen"; sie enthält in 12 Traktaten 126 Kapitel mit 1001 besonderen Geboten; der ganze erste Traktat *„Kêlîm"* handelt von der Reinigung der Gefäße in 30 Kapiteln, der elfte *„Yâdayim"* in 4 Kapiteln von den Händewaschungen. Dabei werden öfters Steingefäße *(Kᵉlê ᵃbânîm)* erwähnt, die für diese Reinigungen bestimmt waren (vgl. *Edersheim* I 357 f.).

77. *Das Wunder* (V. 7 f.). Als nun die vom Herrn gewählte Stunde gekommen war, sprach Jesus zu den Dienern: *„Füllt die Krüge mit Wasser"* und sie füllten dieselben bis zum Rande (V. 7). So war jede Möglichkeit einer Täuschung oder eines Betruges völlig ausgeschlossen und die Tatsache des Wunders gegen jede Verdächtigung sicher gestellt.

Es wäre die Aufgabe der Kritik, welche sich an einer natürlichen Erklärung des Vorganges versuchen möchte, zu zeigen, wie bei solchen bis zum Rande gefüllten Krügen „das Wasser nur durch

zugegossene Liqueure einen Weingeschmack" erhalten (*Woolston*) oder durch „Weinessenz" zu Wein werden (*Ammon*) oder auf andere Weise eine Mischung von Wasser und Wein hineinkommen konnte. *Paulus* meint daher denn auch ziemlich bescheiden, daß „doch die Art des Erfolges Muthmaßungen überlassen bleiben muß" (Commentar IV 150 f.), und auch *B. Weiß* muß sich mit einer ganz unerklärlichen „menschlich unvorhergesehenen, wenn auch natürlich vermittelten Weise der Abhilfe" zufrieden geben (L. J.[4] I 355).

Das Wunder selbst vollzieht sich durch einen bloßen Willensakt des Heilandes und wird uns vom Evangelisten nur in seiner vollendeten Wirklichkeit gezeigt. Jesus läßt aus den eben gefüllten Krügen schöpfen und dem Speisemeister davon bringen, damit er es verkoste (V. 8). Aus den großen Behältern wird man wohl in kleineren Krügen geschöpft und je nach Bedarf in die Becher geschenkt haben; jedenfalls werden wir annehmen müssen, daß die großen Gefäße eher Urnen mit weitem Halse als nach oben sich verengende Amphorae gewesen seien.

Der ἀρχιτρίκλινος, welcher nur bei dieser Gelegenheit im N. T. erwähnt wird, war verschieden von dem συμποσιάρχης. Das letztere Amt wurde bei festlichen Gelagen nach griechischer und römischer Sitte durch die Wahl oder durchs Loos einem aus der Mitte der Gäste übertragen, der namentlich die Anordnungen für das Trinken zu geben und die Feier zu leiten hatte (vgl. Eccli 32, gr. 35,1 f.). Der ἀρχιτρίκλινος dagegen war gewissermaßen der oberste unter den Aufwärtern; er war selbst ein Sklave oder Diener, wenn nicht bei besonderen Anlässen ein Freund oder Nachbar die Mühewaltung übernahm. Seine Aufgabe war es, zunächst für das Triclinium, den Festsaal, zu sorgen, die Tische und Polster zu ordnen und alles zum Mahle vorzubereiten; dann mußte er auch beim Feste selbst die Aufsicht über die Diener und Aufwärter führen und die Speisen und Getränke verkosten, bevor sie aufgetragen wurden. Wenn die Hochzeit, wie es nicht unwahrscheinlich ist, in einer öffentlichen Herberge oder einem Festhause gehalten wurde, wird dieser „Speisemeister" vielleicht wohl zur Dienerschaft des Hauses und nicht zur Familie des Bräutigams gehört haben; vielleicht hatte aber ein befreundeter Nachbar dieses Amt übernommen.

78. Das Zeugnis des Speisemeisters (V. 9 f.). Die Wirklichkeit des geschehenen Wunders soll eben durch

das Zeugnis dieses nicht zu den Festgästen gehörigen und sicherlich urteilsfähigen Mannes nachdrücklich hervorgehoben werden. Deshalb erzählt der Evangelist ausführlich seine etwas scherzhafte Bemerkung. Als er nämlich von diesem „*Wasser, das zu Wein geworden war,*“ verkostet hatte, wandte er sich an den Bräutigam um Aufschluß; denn er wußte nichts von dem Geschehenen und woher dieser edle Trank stamme, in welchem er als Kenner den besten Wein konstatieren mußte. Dagegen waren sich die Diener gar wohl bewußt, aus den soeben mit Wasser gefüllten Krügen geschöpft zu haben; daß sie aber edlen Wein geschöpft hatten, wußten sie wohl noch nicht (V. 9).

Der Tafelmeister rief also den Bräutigam; ob er ihn gebeten, aus der Tischgesellschaft zu ihm in einen Nebenraum herauszukommen *(Nonnus)*, oder ob er nur durch einen Zuruf seine Aufmerksamkeit erregt und dann die folgenden Worte in Gegenwart der übrigen Gäste an ihn gerichtet habe, läßt sich aus dem Text nicht mit Sicherheit entscheiden. Auch die letztere Auffassung würde den Worten und den Umständen ganz gut entsprechen. Jedenfalls können wir aus seiner Bemerkung und seinem Verhalten gegen den Bräutigam mit Grund schließen, daß er nicht einfach den gewöhnlichen Dienern gleichzustellen ist.

Seine Worte sind in einem halb scherzhaften Sinne gemeint, wie schon der h. *Cyrillus* bemerkt (οὐκ ἀκόμψως). Sie sprechen einen aus der gewöhnlichen Erfahrung entnommenen Satz aus, ohne daß derselbe nun auch für das gerade zu feiernde Fest ganz zutreffen müßte: „*Jedermann setzt zuerst den guten Wein vor, und wenn sie berauscht sind, den geringeren; du aber hast den guten Wein bis jetzt aufbewahrt*“ (V. 10).

Μεθύσκεσθαι bedeutet „trunken werden“ (vgl. Lc 12,45; Eph 5,18; 1 Thess 5,7; Apoc 17,2); es braucht auch hier nicht mit manchen Erklärern abgeschwächt zu werden („wenn sie genug getrunken haben“). Daß auch die Gäste in Kana trunken seien, will der Tafelmeister damit nicht sagen. Sicherlich würde die Anwesenheit des Herrn und das Wunder unbegreiflich werden, wenn es bei dieser Hochzeit zu solchen

Exzessen gekommen wäre *(Schanz)*. Übrigens läßt sich die Erfahrung, aus welcher der Tafelmeister seine Beobachtung hergenommen hat, wie es scheint nicht mit Beispielen aus alter Zeit belegen.

Die Bemerkung aus dem Munde des unverdächtigen Zeugen soll sowohl die Wahrheit und Wirklichkeit des geschehenen Wunders bestätigen, als auch auf die Güte der durch die göttliche Allmacht gewährten Gabe hinweisen. Der Evangelist gibt zugleich seiner eigenen Überzeugung von dem Wesen des Wunders klaren Ausdruck, indem er den Inhalt der Krüge als *„das zu Wein gewordene Wasser“* (τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον) bezeichnet; dasselbe wiederholt er später bei einer neuen Erwähnung von Kana, *„wo er Wasser zu Wein gemacht hatte“* (4,46 ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον). Mit Rücksicht auf den früheren Inhalt der Krüge nennt er das Getränk noch „Wasser“, das aber schon verwandelt war, wie der Zusatz οἶνον γεγενημένον ausdrücklich sagt. Im gleichen Sinne muß man daher auch die Worte verstehen: *„die Diener, welche das Wasser geschöpft hatten“*, nämlich den Stoff, welchen sie kurz zuvor in die Krüge gegossen und den sie auch noch für Wasser halten mußten, obwohl tatsächlich die Verwandlung schon geschehen war.

Es ist daher im Texte nicht begründet, wenn einige Kritiker, und neuestens noch *Fr. Barth* (Hauptprobleme[1] p. 134 f.), die Verwandlung auf „das mäßige Quantum, welches die Diener in Kannen aus den Wasserbehältern geschöpft hatten“, zu beschränken suchen. Gegen diese bemerkt *B. Weiß* mit Recht, daß der Evangelist eine solche Beschränkung geflissentlich ausshließt: „Denn wenn er ausdrücklich die Zahl und die Größe der Gefäße nach Maßen hervorhebt (2,6) und betont, daß dieselben bis oben an gefüllt wurden (2,7), so ist offenbar vorausgesetzt, daß *alles* Wasser zu Wein geworden war, nicht etwa bloß das daraus geschöpfte; und wenn Jesus unbeschränkt daraus schöpfen heißt (2,8), so setzt das voraus, daß das Wasser in *allen* Krügen verwandelt war“ (L. J.[4] I 353). Übrigens scheint *Barth* in der neuen Bearbeitung seiner Schrift jene Beschränkung selbst fallen zu lassen ([2] p. 139).

Freilich hat die große Menge des gespendeten Weines schon manchem einige Schwierigkeit bereitet; denn nach der Angabe des Evangelisten sind es 480—720 Liter, also rund fünf bis sieben Hektoliter Wein gewesen. Wenn man an die bloße Abhilfe einer unvermutet ent-

standenen Verlegenheit denkt, und dabei die Hochzeitsgesellschaft noch ziemlich klein und das Fest als hauptsächlich in einem Gastmahl bestehend sich vorstellt, so kann ein solches Quantum allerdings mit Recht etwas unverhältnismäßig groß erscheinen. Ob dabei der Hinweis auf die göttliche Freigebigkeit, die sich auch bei der Brotvermehrung und bei anderen Wundern zeigte, allein schon zur Hebung des Anstoßes genügen wird, erscheint immerhin zweifelhaft.

Doch zunächst brauchen wir durchaus nicht unnötigerweise die Zahl der Festgäste und die Dauer der Feierlichkeit zu beschränken. Vielmehr werden wir, wie schon bemerkt, ganz den orientalischen Bräuchen entsprechend ein mehrtägiges, vielleicht eine ganze Woche dauerndes Fest und als Gäste nicht bloß die beiden Familien von Braut und Bräutigam, sondern auch alle Freunde und Bekannte aus dem Orte selbst und aus den nahen Ortschaften annehmen dürfen; dazu wird auch der Heiland außer den fünf ausdrücklich vorher genannten eigentlichen Aposteln wahrscheinlich noch eine Anzahl Jünger im weiteren Sinne mitgebracht haben.

Außerdem ist es aber durch den Text nicht gefordert, die entstandene Verlegenheit dadurch zu erklären, daß die Brautleute sich um ein so erhebliches Quantum verrechnet und die Bedürfnisse der Festgesellschaft so schlecht vorausgesehen hätten. Vielmehr dürfte gerade die große Menge des vom Heilande gespendeten Weines einen neuen Grund für die schon wiederholt erwähnte Meinung bieten, nach welcher Christus für den zweiten Teil des Festes als seine Hochzeitsgabe den Wein zu spenden übernommen hätte. Daß er bei dieser Annahme in wunderbarer Weise ein so großes Quantum den Hochzeitsleuten verschafft, entspricht recht gut seiner göttlichen Güte und Freigebigkeit; es verliert aber auch alles Befremdliche, wenn er damit seinem Vorhaben gemäß für die letzten Tage des Festes einer zahlreichen Gesellschaft das Notwendige und Angenehme in reichlichem Maße bieten wollte. Jeden Mißbrauch der gespendeten Gabe konnte und mußte schon die Gegenwart eines solchen Spenders sicher verhüten.

79. *Zweck und Wirkung des Wunders* (V. 11). Der Evangelist beschließt die Erzählung mit einem Hinweis auf den Zweck und die Wirkung des Wunders: „*So machte Jesus den Anfang der Zeichen zu Kana in Galiläa und er offenbarte seine Herrlichkeit und es glaubten an ihn seine Jünger*“ (V. 11). Von der Antwort des Bräutigams auf die Worte des Tafelmeisters, von dem Eindruck, den das Wunder auf die übrigen Hochzeitsgäste gemacht, von der Dankbarkeit der Brautleute, von dem Ende des Festes schweigt

der Erzähler, weil es nicht zum großen Zwecke seiner Berichterstattung gehörte.

Der Artikel τήν vor ἀρχήν, den der Textus receptus beibehält, ist nach der besseren Lesart auszulassen. Wörtlich wäre daher zu übersetzen: *„Dieses tat Jesus als Anfang der Zeichen“*: der Sinn läßt sich richtig wiedergeben mit der obigen Wendung: *„So machte Jesus den Anfang der Zeichen“*.

Der *„Anfang der Zeichen“* wurde schon zur Zeit des h. Chrysostomus und später in doppeltem Sinne verstanden: entweder als absoluter Anfang aller Wundertätigkeit Christi oder nur relativ, wobei einige die Beschränkung in dem Zusatz *„zu Kana in Galiläa“*, andere in der Öffentlichkeit des Wunders und dem Zweck der Offenbarung seiner Herrlichkeit sehen. Die neueren Erklärer nehmen die Worte meistens im absoluten Sinne; derselbe wird auch jedenfalls durch die Fassung des Textes „Dieses tat Jesus als Anfang der Zeichen“ nahegelegt. Doch darf diese absolute Bedeutung nicht allzu sehr gedrängt werden, da ja Johannes selbst schon im ersten Kapitel ein Beispiel der Allwissenheit und Herzenskenntnis des Heilandes berichtet hat, das sicher einen wunderbaren Charakter an sich trägt (1,48). Wir können freilich dasselbe nicht auf die gleiche Stufe mit dem feierlichen „Zeichen“ auf der Hochzeit stellen.

Wenn ferner Johannes später nach der Heilung des Sohnes jenes königlichen Beamten von Kapharnaum, die ebenfalls von Kana aus geschah, ausdrücklich beifügt: *„Dies hinwieder tat Jesus als zweites Zeichen, nachdem er von Judäa nach Galiläa gekommen war“* (4,54), so weist er damit auf die Bemerkung in unserem vorliegenden Vers 11 zurück. Er zeigt dadurch, daß ihm gerade an der Reihenfolge der Wunder in Galiläa besonders gelegen ist. Eine Beschränkung des „Anfangs“ der Wunder auf die in Galiläa gewirkten, wie *Aberle* u. a. sie annehmen, ist damit als möglich und vielleicht auch als wahrscheinlich, wenngleich noch nicht als sicher erwiesen.

Mit Recht findet man auch in dieser besonderen Hervorhebung der zeitlichen Reihenfolge der galiläischen Wunder einen Beweis dafür, daß Johannes die Synoptiker gekannt habe und dem Mißverständnisse vorbeugen wollte, welches ihre Darstellung hervorrufen konnte, als habe Christus mit anderen Wundern seine galiläische Wirksamkeit begonnen (vgl. *R. Cornely*, Introd. spec. in N. T.² n. 65 p. 247).

Als Zweck des Wunders, auf den schon der Name σημεῖον, *„Zeichen“* hinweist, hebt der Evangelist hervor, daß Jesus mit diesem Werke *„seine Herrlichkeit geoffenbart“* habe, nämlich jene δόξα, von der er schon im Prolog

zu seinem Evangelium gesagt: *„Wir haben seine Herrlichkeit gesehen als des Eingeborenen vom Vater“* (1,14). Diese Würde und Herrlichkeit des Gottessohnes will Johannes in seinem ganzen Evangelium von Christus beweisen und er hat gerade solche Werke dafür ausgewählt, in welchen sich dieselbe wie bei diesem „Anfang der Zeichen“ klar und deutlich offenbarte.

Die Wirkung dieser Offenbarung war aber, daß *„seine Jünger an ihn glaubten“*. Gewiß waren diejenigen, welche sich an Jesus angeschlossen hatten, schon zu einem Anfang des Glaubens an ihn gelangt, wie Johannes selbst es im ersten Kapitel berichtet hatte. Eben wegen dieses Glaubensanfangs waren sie Jünger Jesu geworden, zunächst bewogen durch das Zeugnis des Vorläufers und den Eindruck der ganzen Erscheinung des Herrn. Aber ihr Glaube bedurfte noch sehr der Bestärkung und Vervollkommnung, und diese erhielt er in hohem Maße gleich bei dem ersten Wunder in Kana durch die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Christi.

Es ist daher nicht nötig, den Titel μαθηταί hier proleptisch zu fassen; noch weniger ist die Annahme eines Widerspruchs zwischen ἐπίστευσαν und μαθηταί im Texte begründet.

§ 4. Die Kritik und das Wunder

80. Paulus, Strauß, Weiße. Gleich diesem „Anfang der Zeichen“ des Herrn gegenüber befindet sich die ungläubige Kritik in der größten Verlegenheit. Trotz aller möglichen Versuche will es ihr nicht gelingen, eine befriedigende Erklärung zu finden, nachdem sie die einzige, dem Texte entsprechende gläubige Auffassung verworfen hat.

Wir geben hier zunächst eine kurze Übersicht über die verschiedenen, sich gegenseitig vernichtenden Aufstellungen der Kritik und kommen dann auf die eine oder andere gegen die Geschichtlichkeit und Glaubwürdigkeit der Erzählung vorgebrachte Schwierigkeit mit wenigen Worten zurück.

Paulus glaubte mit der Erzählung des Evangelisten als einem geschichtlich glaubwürdigen Berichte fertig werden zu können, ohne ein Wunder in der erzählten Begebenheit anerkennen zu müssen. Er meint, Christus habe den „Frohsinn der Gesellschaft auf eine scherzhaft geheimnisreiche Art befördern“ wollen, indem er „als theilnehmender Hochzeitsgast“ den Brautleuten und ihren Gästen sechs Krüge Wein bescherte. Die Art und Weise, wie er diese Überraschung zu stande brachte, war eine ganz natürliche, wenngleich für uns ebenso rätselhafte, wie für die Hochzeitsgesellschaft; denn Jesus ließ „das Räthsel über die Art des Erfolges“ bestehen, „vermuthlich weil ihn niemand darüber befragte. . . . . Hat man bey solchen Gelegenheiten etwas Frohes auf eine räthselhafte Art bewürkt, so läßt man dann gewöhnlich rathen, ohne selbst den Gegenstand der Unterhaltung und Neugierde aufzulösen.“ So ist es dann klar, daß „das, was Jesus hier bewürkte, weder eine Wunderkraft anzudeuten den Zweck hatte, noch weniger aber einen Betrug enthielt, sondern eine freundschaftliche Gabe mit einer den Umständen einer Hochzeit gemäßen Räthselhaftigkeit in der Art des Gebens verband“ (Commentar IV 1 p. 150 f. 163). „Und die Hauptsache ist, daß er dadurch ein Zeichen gab, nämlich ein Zeichen seiner Denk- und Handlungsweise, ein Zeichen seiner vorsorgenden Menschenfreundlichkeit“, und daß wir so „einen Blick in Jesu wohlwollendes, heiteres Gemüth“ werfen können (Leben Jesu I 1 p. 170 f.). Eben darin bestand seine „Vorzüglichkeit“ (δόξα), um deren willen „seine Lehrschüler immer inniger für ihn überzeugungstreu wurden“.

Es war für *Strauß* nicht schwer, die Haltlosigkeit dieser flachen, rationalistischen Natürlichkeitserklärung zu zeigen. An die Stelle derselben versucht er nach seiner Gewohnheit den Mythus zu setzen, um so aus „der Klemme zwischen der supranaturalistischen und der natürlichen Erklärung, von welchen auch hier die eine so wenig als die andere genügen kann“, einen Ausweg zu finden. Den ersten Anhalt für die sagenhafte Entstehung der Erzählung bietet ihm die Wahrnehmung, daß dieselbe der synoptischen Berichterstattung völlig fremd ist; „so, da sie nur Johannes hat, scheint die Annahme, daß sie in einem den Synoptikern unbekannten Sagengebiet erst entstanden, leichter als die andere, daß sie aus dem ihrigen so frühzeitig verschwunden sei; es kommt nur darauf an, ob wir im Stande sind, nachzuweisen, wie auch ohne historischen Grund eine solche Sage sich gestalten konnte“: denn aus der Möglichkeit ergibt sich dann für ihn ohne Weiteres die Wirklichkeit. Er ist nur im gegenwärtigen Falle in der glücklichen Lage, weder bei der Mythologie des Orients überhaupt noch bei Verwandlungen im allgemeinen stehen bleiben zu müssen, da „sich bestimmt Wasserverwandlungen im engeren Kreise der hebräischen Urgeschichte finden; denn abgesehen von der Wasserbescherung aus dem Felsen und aus der Eselskinnbacke wird uns von Moses eine „mutatio in deterius“ mit

Substanzverwandlung erzählt, wie er nämlich alles Wasser in Ägypten zu Blut gemacht, und auch eine „mutatio in melius" innerhalb der Spezies des Wassers, indem er bitteres Wasser süß machte. Von beiden Wasserwundern wurde etwas auf den Messias übertragen, die Wesensverwandlung vom ersten, die Wandlung in etwas Besseres vom zweiten; „beides zusammengenommen, eine Veränderung des Wassers ins Bessere, welche zugleich eine spezifische Veränderung seiner Substanz wäre, mußte beinahe von selbst eine Verwandlung in Wein geben. Diese ist nun von Johannes so erzählt, wie es zwar nicht der Wirklichkeit, um so mehr aber dem Geiste seines Evangeliums angemessen gefunden werden muß" (Leben Jesu II 219—22). So ergibt sich „beinahe von selbst" die Gestaltung der Sage auch ohne historischen Grund.

Gegenüber dieser „unbestimmten und gerade hier . . . in allen inneren und äußeren Beziehungen so gut wie haltlosen Hypothese eines mythischen Ursprunges" versuchte *Weiße* eine andere „wahrscheinliche Entstehung der sonderbaren Anekdote aufzufinden". Er erblickt „die eigentliche Spitze oder Pointe der Anekdote" in dem Worte, das dem Architriklinos fälschlich in den Mund gelegt wird. „Es sieht uns nämlich dasselbe sehr darnach aus, als sei es nicht aus Irrthum über den Gastgeber bei einem Feste, sondern in ernstlicher Absicht über Christus und zwar von ihm selbst gesagt, in der Absicht um eine Eigenthümlichkeit seines geistigen Thuns im Ganzen, vielleicht auch seines Lehrverfahrens im Einzelnen auszudrücken. Wenn Jesus, zur Zeit etwa des unscheinbaren Anfangs seiner Laufbahn, vielleicht auch in ausdrücklichem Gegensatze gegen den Charakter und die Weise anderer Propheten auf den allmähligen, stufenweise fortschreitenden Gehalt und Erfolg seines Unternehmens hinzuweisen sich veranlaßt sah, so konnte er dies fürwahr nicht bezeichnender thun, als in diesem metaphorischen Ausspruche. Dieser aber bedurfte dann zu seiner Motivierung allerdings eines parabolischen Zusammenhanges der Art, wie wir solchen . . . . auch in der gegenwärtigen Erzählung verborgen glauben dürfen." Doch wurden in eine solche „voraussätzlich von Jesus erzählte Parabel" auch „Umstände aufgenommen, von welchen sich mit mehrerem Rechte voraussetzen läßt, daß sie der Erzählung einer Parabel zum Anlaß dienten, als daß sie selbst einen Theil solcher Erzählung gebildet haben sollten" (Evang. Gesch. II 200 f.).

81. *Schleiermacher, Ewald, Renan, Hase.*

Es ist nicht zu verwundern, daß andere Kritiker auch diese Weißesche „wahrscheinliche Entstehung dieser sonderbaren Anekdote" ebenso „unbestimmt und in allen inneren und äußeren Beziehungen so gut wie haltlos" gefunden haben. Die verschiedenen späteren Versuche zeigen aber nur immer

deutlicher die völlige Ratlosigkeit der Kritik gegenüber unserer evangelischen Erzählung.

Schon *Schleiermacher* weiß sich bei derselben nur mit einem halb verzweifelnden Ausblick in die Zukunft zu trösten. Seine gewöhnliche Wundererklärung „vermöge des Zusammenhanges zwischen dem Psychischen und Physischen und in Bezug auf dieses, was er [Christus] an andern vermöge dieses Zusammenhanges ausrichten konnte" reicht ihm hier nicht aus, „weil die eigenthümliche Dignität Christi sich nur auf das menschliche Leben bezog" und deshalb zu einer wunderbaren Verwandlung des Wassers keinen Anlaß bieten konnte. In Bezug auf diese „Handlungen, welche außerhalb der menschlichen Natur liegen", meint er daher: „Wenn mit der Zeit eine Auskunft über die Genesis dieser Erzählungen sich fände, so daß das Wunderbare verschwände, so wäre das keine Störung des Glaubens, sondern ein Gewinn für die rein menschliche Auffassung Christi." Freilich hofft er selbst nicht allzuviel auf diesen Gewinn; er fügt daher hinzu: „Aber das können wir nur als Aufgabe hinstellen, die nur erst dann zu lösen ist, wenn wir eine vollkommen sichere Theorie haben über die Entstehung der drei ersten Evangelien; aber es ist nicht notwendig, daß sie gelöst werde" (Leben Jesu p. 236).

Noch ratloser zeigt sich *Ewald;* zuerst redet er anscheinend recht gläubig und fromm über das Wirken dieses „werdenden Königs": „Er hat keinen wein, und doch hat er ihn, das wasser selbst wird unter seinem geiste zum besten weine; er denkt nicht daran ihn anzuschaffen um diesen tag auch dadurch zu verherrlichen, und empfängt ihn doch ungesucht ja fast wider willen noch zur rechten zeit zu solcher verherrlichung." Dann aber fügt er die nichtssagenden Phrasen hinzu: „Wir würden uns diesen wein der seit jener zeit auch uns noch immer fließen kann, selbst übel verwässern wenn wir hier im groben sinne fragen wollten wiedenn aus bloßem wasser im augenblicke wein werden könne: soll denn das wasser im besten sinne des wortes nicht überall auch jetzt noch zu weine werden wo sein geist in voller kraft thätig ist?" (Geschichte Christus' p. 329).

Wenn möglich noch bequemer legt sich *Renan* die Sache zurecht. In die Geschichte des Lebens Jesu gehört die Erzählung nicht hinein, weil sie ja ein offenbares Wunder berichtet; also genügt es, ihr beinahe eine Seite im „Appendice" zu widmen. Er zeigt darin, daß Johannes den Bericht wahrscheinlich nicht selbst erfunden, sondern aus einem umlaufenden Legendenkreis übernommen hat. Die Synoptiker reden zwar nicht von dieser Begebenheit: aber „il est tout naturel que, dans la riche légende merveilleuse qui circulait, les uns connussent un trait, les autres un autre". Über die vielfach beliebte allegorisch-symbolische Erklärung fällt er das Urteil: „L'explication allégorique, fondée

principalement sur le verset 10, et d'après laquelle l'eau et le vin seraient l'ancienne et la nouvelle alliance, prête, je crois, à l'auteur une pensée qu'il n'avait pas. Le verset 11 prouve qu'aux yeux de ce dernier, tout le récit n'a qu'un but: manifester la puissance de Jésus" (Vie de Jésus[18] p. 486).

Der gleiche Ausweg, nämlich das Wunder von Kana in der Darstellung des Lebens Jesu gar nicht zu behandeln, ist noch einer Reihe von Kritikern als das bequemste Mittel erschienen, an dem unbequemen Berichte vorbeizukommen. *Schenkel, Delff, A. Réville, P. W. Schmidt* und auch der neueste Lebensbeschreiber Jesu, *O. Holtzmann*, glaubten sich der Mühe überhoben, auf die Erzählung von Kana näher einzugehen oder sie überhaupt nur zu erwähnen. Freilich, ihr Schweigen ist immer noch besser als das Verfahren *Dulks*, der in seiner Darstellung zu verstehen gibt, die ganze „Wundertat" sei ein gut vorbereiteter und trefflich gelungener Betrug von seiten Christi (Irrgang des Lebens Jesu I 231—4). Ähnlich hatte schon *Woolston* an das Zugießen von Liqueur in die Krüge gedacht, *Ammon* an Weingeist, *Langsdorf* an Kräuteressenz usw.

Ausführlicher behandelt *K. Hase* unsere Erzählung. Er weist die früheren unkritischen Versuche der Kritiker zum Teil ganz gut zurück, kommt aber selbst bei seiner eigenen Erklärung auch nicht weiter als seine Vorgänger. Als eine plausible Möglichkeit stellt er die Hypothese einer Umbildung des Berichtes während der Zeit der mündlichen Überlieferung auf: „Da konnte geschehen sein, daß der Besuch einer Hochzeit, wo nach Landessitte einige Tage geschmaußt ward, und mit Jesu jüngern Brüdern wohl auch seine Schwestern zugegen waren, schon die bisherigen Johannesjünger, an strenge Enthaltsamkeit gewöhnt, befremdete, und daß, als auch in der Apostelkirche früh wieder asketische Sitte aufkam, jener Anfang des messianischen Wandels den gesetzlich Frommen auffiel, und ein noch Frömmerer auf den Wunsch und von da auf die Meinung verfiel, es sei eben auf ein Wunder abgesehen gewesen, wie es zu einer Hochzeit paßte. Das mag dann willig geglaubt und allmählich auf feste Gestalt gebracht, wenn es an den johanneischen Kreis gelangte, ebenso sehr dem schöpferischen Logos als der lebensheitern griechischen Sitte angemessen erschienen sein dazu der Wein das Sinnbild der höchsten Gemeinschaft mit Christus. Durch das Wunder einer Transsubstantiation wurde die Theilnahme an einem weltlichen Gelage aus all' dem Gerede, das in der Rede des Speisemeisters schon leise anklingt, in den reinen Äther einer Gottesthat erhoben." H. ist aber ehrlich genug beizufügen: „Das sind doch nur mögliche Dinge. Ich verkenne nicht, was dagegen spricht. Auch hier noch das Schweigen der galiläischen Überlieferung. Einer Hochzeit ohne Wunder hatte sie ohnedem nicht zu gedenken, die Wundersage mag erst später entstanden und in beschränkter Umgebung fortgepflanzt sein. Da ich mir

nichts vormachen will, kann ich nicht über die Möglichkeiten und aus den Zweifeln heraus. *Lücke* nach Erwägung der Schwierigkeiten, welche diese Geschichte umgeben, gelangte zu dem Schlusse: ‚Bei diesen und ähnlichen Wundern werden dem aufmerksamen Leser Fragen und Bedenklichkeiten immer wiederkehren, bis es Gott gefällt, durch weitere Entwicklung des christlichen Denkens und Lebens die Lösung solcher Räthsel aus der Natur und Geschichte zu allgemeiner Befriedigung herbeizuführen.‘ Ich kann selbst diese bescheidene Hoffnung nicht theilen" (Geschichte Jesu[2] p. 420 f.).

82. *Keim, Barth, B. Weiß, Furrer.* Für ein solches offenes Geständnis der völligen Ratlosigkeit gegenüber unserem Berichte müssen wir dem Kritiker dankbar sein. Wenn andere neuere Autoren sich nicht dazu verstehen, so bestätigen doch auch ihre vergeblichen Versuche nur die gleiche Verlegenheit.

Th. Keim kommt wieder auf die Weißesche Hypothese zurück. Zuerst wird die Ungeschichtlichkeit und Unechtheit der ganzen Erzählung „bewiesen", natürlich mit dem stets gleichen Hauptgrunde: „Wenn Wasser zu Wein wird, und zwar ohne Umstände, ohne Gebet, ohne Händerühren, ohne Wort, ohne Befehl, durch leisen Willensakt, was ist unheimlicher? Das ist wieder ein Handeln Gottes und nicht des Menschen". Dann erklärt man feierlich: „Sobald man sich zu diesem Resultate [der Ungeschichtlichkeit des ganzen Berichtes] entscheidet, so sind die Mühen, die Geschichte mit einigen kleinen Abzügen zu behalten, gegenstandslos geworden." An die Stelle dieser gegenstandslosen Mühen wird schließlich für die ganze ungeschichtliche Geschichte die „wahrscheinliche" Erklärung gesetzt: „Vielmehr ist wahrscheinlich, daß er [der vierte Evangelist] hier wie sonst (und wie auch bei Lucas im Wunder des Fischfangs, bei den Andern in dem des Feigenbaumes geschah) ein Wort Jesu in einem Bilde dargestellt und in solchem Wort und Bild das Auftreten Jesu geistreich signalisiert habe. Ein solches hier taugliches Wort wurde von Jesus nach den älteren Evangelien allerdings geredet, sogar angeblich früh gegenüber Johannes und den Pharisäern: die Söhne des Brautgemachs können nicht trauern, solange mit ihnen ist der Bräutigam. Und neuen Wein legt man nicht in alte Schläuche, die zerreißen, sondern in neue, und beide werden erhalten. Daraus und aus den thatsächlichen Freude- und Liebesmahlen Jesu, welche Jesus mit den Jüngern und Zöllnern hielt und welche ihn so anders zeigten gegenüber dem Büßer in der Wüste und den finsteren Pharisäern, auch gegenüber dem traurigen ächt johanneischen Fastenbild Jesu selbst in der Wüste, das die Ältern malten, ergab sich leicht das Bild einer Hochzeit, bei welchen Jesus zwar nicht der Bräutigam, aber

doch der Freudebringer für die Gäste, allermeist für seine Jünger war, also doch in höherem Stil der Bräutigam" (Geschichte Jesu von Nazara II 501—4).

Doch auch diese jedenfalls zum „höheren Stil" der Kritik gehörige Hypothese fand wenig Anklang. *Fr. Barth* nähert sich sogar wieder mehr der gläubigen Auffassung, bleibt dabei aber auf halbem Wege stehen. Er meint, vielleicht mit Rücksicht auf das früher (p. 160) erwähnte Bedenken *Schleiermachers*: „Auch hier geschieht das Wunder weniger an der unbelebten Natur, als an den Menschen, sofern sie die Gaben der Natur nötig haben. Ein zeitweises Verfügungsrecht über dieselben, das wir nicht näher erklären können, tritt uns hier allerdings bei Jesus entgegen; aber wie tief dasselbe in seiner ganzen Stellung begründet ist, das zeigt uns das Gebiet der Seewunder Jesu" (Hauptprobleme[2] p. 139). Aber sowohl bei diesen Seewundern als auch in den angeführten Worten über das Wunder von Kana wird man sich nicht leicht klar darüber werden, was man nach der Ansicht Barths von der Begebenheit zu halten hat. Ist wirklich, wie es der h. Text ganz unzweifelhaft ausspricht, Wasser in Wein verwandelt worden, und zwar durch den bloßen Willensakt Christi, so ist schlechterdings nicht zu begreifen, wie „auch hier das Wunder weniger an der unbelebten Natur, als an den Menschen" geschehen soll.

Dieselbe Halbheit zeigt *B. Weiß*, der zwar ein Wunder nicht ausschließen will, aber doch schließlich nur eine „menschlich unvorhergesehene, wenn auch natürlich vermittelte Abhilfe" zugibt, die er mit dem irreführenden Namen eines „Vorsehungswunders" bezeichnet. Da wir früher schon seine Erklärung angeführt haben (p. 96 f.), genügt es hier, darauf zu verweisen.

Die Hohlheit und Haltlosigkeit dieser und anderer Aufstellungen kann auch dem Blick eines ruhig prüfenden Kritikers nicht entgehen. Daher kommen die neuesten Erklärer, *H. J. Holtzmann, K. Furrer, A. Loisy* u. a. zu dem höchst bezeichnenden Schlusse, daß alle Wunder des vierten Evangeliums einen sinnbildlichen, rein symbolischen Charakter tragen. Nach der Ansicht *Furrers* meint der Evangelist mit γύναι nicht Maria, sondern den „Kreis jener schlichten, wenig gebildeten Israeliten, aus dem die erste Jüngergemeinde hervorging". „Was haben wir unter dem alten Wein zu verstehen? Den Frieden, den Trost, den schon die Frommen des alten Bundes schmeckten. Was unter dem neuen Wein? Den Jubel der Kinder Gottes, die mit ihrem Herrn alle Angst der Welt überstanden haben" (Leben Jesu[3] p. 139 f.). In ähnlicher Weise allegorisieren *H. J. Holtzmann* (Hand-Commentar IV[2] 56—58), *A. Loisy* (Le quatrième Évangile p. 265—85) u. a.

Allerdings, die Verlegenheit und Ratlosigkeit muß ihren Gipfelpunkt erreicht haben, wenn man zu derartigen Erklärungen seine Zuflucht nimmt.

83. Das Schweigen der Synoptiker über das Wunder. Von den Schwierigkeiten, welche seitens der Kritik gegen das Wunder von Kana vorgebracht werden, bedürfen die meisten keiner besonderen Berücksichtigung, da sie aus den alten Vorurteilen gegen die Möglichkeit des Wunders im allgemeinen und aus der Leugnung der Gottheit Christi hervorgehen. Eine kurze Erörterung verdient das von verschiedenen Seiten gegen die Geschichtlichkeit des johanneischen Berichtes erhobene Bedenken wegen des Schweigens der Synoptiker über dieses erste Wunder.

„War sie [die Geschichte von Kana], einzig in ihrer Art wie sie ist, zugleich das erste Zeichen Jesu, so mußte sie, wenn auch damals noch nicht alle Zwölfe mit Jesus waren, doch diesen allen bekannt werden, und wenn auch unter den übrigen Evangelisten kein Apostel ist, doch in die allgemeine Tradition und von da in die synoptischen Aufzeichnungen übergehen.“ So begründet *Strauß* sein Hauptbedenken gegen „die betreffende Geschichte“, die eben deshalb, weil sie nur bei dem einen Johannes steht, keine Geschichte sein soll (Leben Jesu[4] II 219 f.). Andere haben dieselbe Schwierigkeit getreulich wiederholt.

Es dürfte aber zunächst im Prinzip selbst schon zu beanstanden sein, daß wir eine Erzählung, welche sich bei einem Evangelisten findet, deshalb zu verwerfen berechtigt sind, weil sie bei den anderen h. Schriftstellern nicht erwähnt wird. Auch wenn wir zugeben, daß die betreffende Begebenheit zur Kenntnis aller Evangelisten gelangt sei, so folgt daraus doch keineswegs, daß sie deshalb auch von allen erzählt werden mußte. Die übrigen konnten ihre besonderen Gründe haben, gerade von diesem Ereignis zu schweigen, und selbst wenn wir nichts von diesen Gründen wüßten, behielte der eine Evangelist doch den vollen Anspruch auf Glaubwürdigkeit, der seiner Darstellung im übrigen durchaus zukommt.

Außerdem gibt uns aber auch der Charakter der Erzählung in Verbindung mit den ganz glaubwürdigen Nachrichten über die Entstehung und den Zweck der einzelnen Evangelien wenigstens einigen Aufschluß über die Gründe

des Schweigens der Synoptiker. Wir wissen, daß Matthäus sein Evangelium hauptsächlich für die Judenchristen in Palästina, und zwar schon bald nach dem ersten Dezennium des Bestehens ihrer Gemeinden verfaßte. Auch die Entstehung des zweiten Evangeliums reicht fast bis an die Gründungszeit der heidenchristlichen Kirche heran, die es besonders berücksichtigt, und ebenso bleiben wir hinsichtlich der Abfassung des Lukasevangeliums den ersten Jahren der namentlich vom Völkerapostel begründeten Einzelkirchen nahe, für welche die Schrift besonders bestimmt war. Es ist allein das vierte Evangelium, das nach seiner ganzen Anlage und nach der wohlverbürgten Überlieferung nicht für neugegründete Gemeinden, sondern für solche Christen geschrieben wurde, die schon seit vielen Jahrzehnten im Christentum gelebt hatten und denen schon eine ganze Generation im christlichen Glauben vorangegangen war.

Diese Sonderstellung, die das Johannesevangelium auch hinsichtlich seines Ursprunges einnimmt, macht uns manche Differenzen zwischen ihm und den synoptischen Schriften leichter begreiflich. Sie kann uns auch mit Bezug auf das Wunder von Kana einigen Aufschluß geben, wenn wir zugleich die Umstände und den Charakter der Begebenheit beachten. Wir finden den Heiland in Kana bei einer Hochzeit, die nach Landessitte und jüdischem Brauch sonst in der Regel recht ausgelassen gefeiert zu werden pflegte. Im Kreise der Festgenossen nimmt Christus nicht bloß teil an der frohen Familienfeier, sondern er spendet ihnen selbst in großer Fülle den besten Wein. Wenn diese Umstände manchen Kritikern so großen Anstoß bereitet haben, weshalb dürfen wir denn nicht annehmen, daß sie auch in den ersten Zeiten in den noch nicht erstarkten jungen Gemeinden mehr als einen Anlaß zum Ärgernis hätten bieten können? Gegenüber dem noch so vielfach überwiegenden Geiste des alten Judentums und der in den Kreisen der Johannesjünger geübten strengen Aszese und auch bei der unter den neubekehrten Heidenchristen herrschenden Stimmung mochte es den ersten Evangelisten mit Recht besser

scheinen, aus der großen Fülle der Wunderzeichen des Herrn nicht gerade dieses auszuwählen, sondern lieber mit einigen Heilungswundern und Beispielen der Befreiung aus der Macht des bösen Feindes zu beginnen. Johannes brauchte dagegen im letzten Dezennium des ersten Jahrhunderts nicht mehr diese Rücksicht vorwalten zu lassen, da schon längst der Geist Christi alle durchdrungen hatte und sein erstes Auftreten keiner Gefahr der Mißdeutung mehr ausgesetzt war.

Die übrigen Bedenken, die vonseiten der Kritiker erhoben werden, finden in der Erklärung des Textes und der Umstände leicht ihre Lösung und bedürfen keiner weiteren Erörterung.

§ 5. Bedeutung des Wunders

84. Das Wunder als Beweis der Gottheit Christi. Die lange Reihe der fruchtlosen kritischen Versuche, von denen wir nur einige der hauptsächlichsten erwähnt haben, bestätigt auch beim Wunder von Kana wiederum die alte Wahrheit, daß nur die gläubige Schrifterklärung dem heiligen Texte in allen seinen Teilen gerecht zu werden vermag. Sie allein kann auch dieses erste Zeichen des Gottmenschen in seiner ganzen Bedeutung erfassen, wie sie sich aus den Worten des Evangeliums ergibt.

In den Schlußworten des evangelischen Berichtes wird die erste und wichtigste Bedeutung des Wunders vom Evangelisten selbst klar und deutlich hervorgehoben: *„So machte Jesus den Anfang der Zeichen zu Kana in Galiläa und er offenbarte seine Herrlicheit und seine Jünger glaubten an ihn“.* Als ein unleugbares Werk der göttlichen Allmacht ist diese Verwandlung des Wassers in Wein ein sicheres Zeichen der göttlichen Würde und Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, das alle, die guten Willens sind, zum Glauben an seine wahre Gottheit anregen und in diesem Glauben bestärken muß.

Diese Bedeutung kommt dem Werke nach seinem innersten Wesen notwendig zu. Mag immerhin der ungläubige Kritiker mit *Theodor Keim* es „unheimlich" finden; er legt auch gegen seinen Willen Zeugnis ab von der Wahrheit, wenn er sagt: „Wenn Wasser zu Wein wird, und zwar ohne Umstände, ohne Gebet, ohne Händerühren, ohne Wort, ohne Befehl, durch leisen Willensakt . . ., das ist wieder ein Handeln Gottes und nicht des Menschen" (Gesch. Jesu II 501). Jeder Gedanke an ein vielleicht noch unbekanntes Naturgesetz, aus welchem sich diese Wirkung etwa erklären ließe, ist völlig ausgeschlossen. Nur derjenige kann durch seinen bloßen Willensakt gegen alle Gesetze eine solche Wirkung hervorbringen, durch dessen Willen diese Gesetze selbst bestehen und wirken. Es ist in der Tat „ein Handeln Gottes und nicht des Menschen".

Was uns das Werk nach seinem innersten Wesen klar zu erkennen gibt, sagt uns ebenso deutlich der Gang der Darstellung bei dem Evangelisten. Wie wir schon früher bemerkten (vgl. p. 145), verfolgt er planmäßig sein Ziel gleich von den ersten Worten seines Evangeliums an. Schon im ersten Kapitel hat er im Prolog, im Auftreten des Vorläufers, in dem freudigen Bekenntnis der ersten Jünger eine Reihe von Zeugnissen für die Gottheit Jesu zusammengestellt. Er fügt denselben den überzeugendsten Tatbeweis bei durch den Bericht über das erste von Jesus gewirkte Zeichen seiner göttlichen Macht und Herrlichkeit. Gleich darauf schildert er uns dann, wie derselbe ewige Sohn Gottes zu Jerusalem im Hause seines Vaters für die Ehre seines Heiligtumes eifernd auftritt.

So finden wir diese erste Bedeutung des Wunders in den ausdrücklichen Worten des Evangelisten, im Wesen des Werkes selbst und im Zusammenhang der Erzählung unzweifelhaft ausgesprochen.

85. Die Güte und Menschenfreundlichkeit des Erlösers. Die „Herrlichkeit", welche das Wunderzeichen von Kana offenbart, umfaßt aber auch noch eine andere

Seite. Es wäre verfehlt, wenn man mit *Paulus* bei derselben einzig oder auch nur an erster Stelle an den Vorzug der Menschenfreundlichkeit des göttlichen Lehrmeisters denken wollte: alles weist vielmehr zunächst auf jene Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater hin, von der Johannes schon am Ende seines Prologes geredet hatte. Aber ebenso verfehlt wäre es, wenn wir die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers bei der Bedeutung seines ersten Wunders unberücksichtigt lassen wollten.

Alle Umstände in der lieblichen Erzählung des Evangeliums sind überaus geeignet, auch nach dieser mehr menschlichen Seite die Herrlichkeit des Gottmenschen zu offenbaren. Es ist zunächst ein freundliches Familienfest, zu dem der Heiland eingeladen wird. Auch diese heitern Erdenfreuden verschmäht er nicht; er nimmt die Einladung an und erscheint inmitten der frohen Gesellschaft als einer der Gäste. Wie mag er da in den freudigen Stunden und Tagen des Festes im Verkehr mit den Brautleuten und den Festteilnehmern die Liebenswürdigkeit seines an Liebe so reichen Herzens in schönster Weise kund getan haben!

Das Fest galt der Begründung eines Familienkreises. Dreißig Jahre hatte der göttliche Erlöser im Schoße einer stillen Familie betend und arbeitend in ruhigem Frieden verbracht. Indem er dort in vollkommenstem Gehorsam und treuester Pflichterfüllung allen Menschen das herrlichste Beispiel gegeben und allen auch für die unscheinbarsten Dinge des täglichen Lebens einen besonderen göttlichen Segen verdient hatte, waren ihm zugleich die Güter des häuslichen Kreises zu teil geworden, der ihn vor so mancherlei Ungemach seines späteren öffentlichen Auftretens bewahrt und ihm manch stille, frohe Stunde bereitet hatte. Von Nazareth hatte er schon vor einigen Wochen Abschied genommen; doch bevor er sein eigentliches, öffentliches Leben begann, wollte er zuerst noch hier in Kana gleichsam der Familie seinen göttlichen Dank abstatten für alles Gute, das er in ihrem Schoße genossen (*M. Meschler*,

Leben Jesu[5] I 213 f.). Auch dadurch zeigt er in besonderer Weise seine Liebenswürdigkeit und Menschenfreundlichkeit in der Teilnahme an der Gründung des neuen Familienlebens und in seiner Mitwirkung zur Freude des Festes.

Wenn wir sodann auf die näheren Umstände des Wunders achten, so finden wir auch in diesen wiederum neue Beweise der gleichen Güte des Erlösers. Es ist ein so großes und ganz göttliches Werk, das er vollbringt, und doch wie still und einfach verläuft alles! Durch einen bloßen Willensakt, ohne äußere Mittel, vollbringt er dieses Werk seiner Allmacht, aber trotzdem so, daß für die Wahrheit des Wunders durch zahlreiche und ganz unverdächtige Zeugen gesorgt ist; denn wenngleich er ohne großes Aufsehen der zeitlichen Not abhelfen will, so verbindet er damit doch auch die höhere Absicht, diese wunderbare Hilfe für die Zwecke seines Erlösungswerkes dienstbar zu machen. Wie schön zeigt er dabei zugleich seine großmütige Freigebigkeit, indem er in so reichem Maße und durch eine so vorzügliche Gabe seine Hilfe darbietet!

86. Die symbolische Bedeutung des Wunders.

Wollen wir der Bedeutung des Wunders in seiner ganzen Tragweite gerecht werden, so dürfen wir auch den geistigen Sinn desselben nicht außer acht lassen. Wir würden ja sicherlich zu gering vom Gottmenschen denken, wenn wir annehmen wollten, sein Blick habe bei diesem ersten wunderbaren Zeichen seiner Herrlichkeit sich auf den schnell vorübereilenden Augenblick und die bei dem Feste Gegenwärtigen beschränkt.

Christus stand im Begriff, die öffentliche Verkündigung seines Evangeliums zu beginnen. Der Hauptgegenstand seiner frohen Botschaft sollte das neue Gottesreich sein, das er unter den Menschen errichten und wodurch er alle Menschen unter einander und mit ihrem Gott aufs innigste vereinigen wollte. Ihren sichtbaren Ausdruck und ihre höchste Vollendung sollte diese Vereinigung auf

Erden in dem erhabensten Sakramente finden, das er seinem Reiche als kostbarstes Unterpfand seiner Liebe hinterlassen wollte.

Nun war an vielen Stellen des A. T. die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, wie sie im neuen Gottesreiche des Messias sich in vollkommener Weise verwirklichen sollte, unter dem Bilde der bräutlichen Vereinigung und des ehelichen Bundes dargestellt worden (vgl. Is 50,1. Jer 2,2. Ez 16,8. Os 2,2. 16—20; 3,3). Mit besonderer Rücksicht auf die messianische Zeit hatte der Herr bei Oseas zu seinem Volke gesprochen: *„Und ich werde dich mir verloben auf immer; ich werde dich mir verloben in Recht und Gerechtigkeit und in Erbarmen und Liebe; ich werde dich mir verloben in Treue, auf daß du Jahwe erkennest“* (Os 2,18—20, hbr. 20—22). Die Freuden und Güter, welche in dem neuen Gottesreiche allen bereitet sind, werden deshalb vom Heiland selbst wiederholt mit einem Hochzeitsmahle verglichen, an dem alle Menschen teilnehmen sollen. Bei diesem königlichen Hochzeitsfeste wollte Christus den Gästen hienieden den edelsten Freudenwein seines kostbarsten Blutes spenden, während er bei der Vollendung dieses Festmahles im himmlischen Reiche allen den *„neuen Wein“* (Mt 26,29) der ewigen Seligkeit darreicht.

Wenn wir dieses beachten, verstehen wir es leichter, weshalb manche h. Väter es so besonders bedeutsam finden, daß dieses erste Wunder Christi bei einer Hochzeit gewirkt wurde und in der Spende von wunderbarem Wein bestand. Sie sehen darin nicht ohne Grund einen Hinweis auf das hochzeitliche Festmahl, das der Heiland in seinem neuen Reiche allen bereiten wollte, und insbesondere auf den viel edleren Wunderwein, den er im heiligsten Sakramente durch eine andere Wesensverwandlung allen zu spenden beabsichtigte.

Vielleicht ist es auch der Beachtung nicht unwert, daß der Evangelist, bevor er die herrliche eucharistische Lehre des Herrn in Kapharnaum berichtet, unter seinen Wundern zuerst dieses große Zeichen mit

dem wunderbaren Weine und dann später die wunderbare Vermehrung des Brotes erzählen wollte. Bei diesem Brotwunder wird die besondere Beziehung auf das eucharistische Brot durch den ganzen Zusammenhang unmittelbar nahegelegt. Eine ähnliche Beziehung auf den wunderbar verwandelten Wein dürfte auch beim Wunder von Kana nicht ganz unwahrscheinlich sein.

Der h. *Ambrosius* hat uns eine kurze Ansprache des Papstes *Liberius* aufbewahrt, in welcher diese Beziehung der beiden Wunder auf das heilige Sakrament deutlich nahegelegt ist. Als die Schwester des h. Bischofs von Mailand, Marcellina, aus den Händen des Papstes am Grabe des h. Petrus den Schleier des jungfräulichen Standes empfing, richtete Liberius die folgenden Worte an sie: „Bonas, filia, nuptias desiderasti. Vides quantus ad natalem Sponsi tui populus convenerit, ut nemo impastus recedit? Hic est qui rogatus ad nuptias aquam in vina convertit. In te quoque sincerum sacramentum conferet virginitatis, quae prius eras obnoxia vilibus naturae materialis elementis. Hic est qui quinque panibus et duobus piscibus quattuor milia populi in deserto pavit. Plures potuit, si plures jam tunc qui pascerentur fuissent. Denique ad tuas nuptias plures vocavit, sed jam non panis ex hordeo, sed corpus ministratur e caelo“ (*S. Ambr.*, De virginibus III 1. *M.* 16,219 f.).

Aus der Verwandlung des Wassers in Wein sucht der h. *Cyrill* von Jerusalem seinen Katechumenen die Glaubwürdigkeit der Verwandlung des Weines in das Blut Christi in der h. Eucharistie zu zeigen: „Τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν, οἰκεῖον αἵματι, ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας· καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν, οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα; Εἰς γάμον σωματικὸν κληθεὶς ταύτην ἐθαυματούργησε τὴν παραδοξοποιίαν· καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ νυμφῶνος οὐ πολλῷ μᾶλλον τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος δωρησάμενος ὁμολογηθήσεται;“ (Catech. 22 [mystagogica 4] n. 2. *M.* 33,1097 f.).

Den Gedanken von der neuen geistigen Hochzeit des Herrn, doch ohne klaren Bezug auf die h. Eucharistie, führt der h. *Maximus* aus: „Vadit ad nuptias veteris instituti, novam sibi perpetuae virginitatis sponsam gentium de conversatione [conversione?] facturus . . . . venerat totius orbis gentibus novum salutis aeternae calicem propinare“ (Hom. 23. *M.* 57,274 f.). Es erscheint daher auch zweifelhaft, ob die früheren Worte desselben Heiligen in der gleichen Homilie: „Quod aquae novo sint ordine in vina mutatae, novi nobis poculi praelibatum est sacramentum“ (*M.* 57,273 A), auf die h. Eucharistie zu beziehen sind, wie *R. Garrucci* will (Storia dell' arte crist. III 116).

Hingegen hebt der h. *Cyprian* diese Beziehung zugleich in Verbindung mit der Bekehrung der Heidenwelt zu Christus nachdrücklich hervor, indem er sich gegen einen Mißbrauch bei der Feier der h. Eucharistie wendet: „Quam vero perversum est quamque contrarium, ut cum Dominus in nuptiis de aqua vinum fecerit, nos de vino aquam faciamus

cum sacramentum quoque rei illius admonere et instruere nos debeat, ut in sacrificiis dominicis vinum potius offeramus. Nam quia apud Judaeos defecerat gratia spiritalis, defecit et vinum; vinea enim Domini Sabaoth domus Israel est. Christus autem docens et ostendens gentium populum succedere et in locum quem Judaei perdiderant nos postmodum merito fidei pervenire, de aqua vinum fecit, id est quod ad nuptias Christi et ecclesiae Judaeis cessantibus plebs magis gentium conflueret et conveniret ostendit .... Quod scilicet perspicimus et sacramento calicis contineri. Nam quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi" (Epist. 63,12 f., ed. *G. Hartel* in Corp. script. eccl. lat. 3,710 f.).

Es würde zu weit führen, auf andere symbolische Bedeutungen des Wunders von Kana einzugehen, die zuweilen von den Vätern hervorgehoben werden, z. B. auf das Sakrament der Taufe und der Ehe, auf die Auferstehung der Toten u. a.

§ 6. Das Wunder in der altchristlichen Kunst

87. *Das Gemälde der Katakombe von Alexandrien.* Für die Bedeutung des Wunders ist es beachtenswert, daß dasselbe in den Denkmälern der altchristlichen Kunst einen hervorragenden Platz einnimmt. Allerdings finden wir die Hochzeit von Kana nur selten auf den Gemälden der Katakomben dargestellt; um so häufiger treffen wir aber die Szene der Verwandlung des Wassers in Wein auf den Skulpturen der Sarkophage und wiederholt auch auf den Goldgläsern und einzelnen kirchlichen Geräten.

Unter den Katakombenbildern ist wegen seiner besonderen Bedeutung an erster Stelle das Gemälde der Katakombe von Alexandrien zu erwähnen, das von *C. Wescher* beim Bahnbau südwestlich von dieser Stadt in der Vorhalle einer Gräbergallerie entdeckt wurde (1864).

Vgl. **C. Wescher* in Archives des missions scientifiques et littéraires Sér. II, I 190; **ders.* und *G. B. de Rossi* im Bullettino di Archeologia Cristiana 1865, 57 ff. 73 ff.; **Neroutsos-Bey,* Notices sur les fouilles récentes exécutées à Alexandrie, Alexandrie 1875; *R. Garrucci,* Storia dell' arte crist. II p. 129 und tav. 105 B; *Fr. X. Kraus,* Roma Sotteranea[2] p. 251 f.; *ders.,* Gesch. der christl. Kunst I 56. 84—6;

Martigny, Dict. des Antiquités chrét. p. 289; *Peters* bei *Fr. X. Kraus,* Realencykl. der christl. Alterth. I 438 f.; *C. M. Kaufmann,* Handbuch der christl. Archäologie p. 386 f.

Das Gemälde stammt nach der Meinung *de Rossis* aus dem vierten, nach anderen aus dem dritten Jahrhundert, während *Viktor Schultze* und mit ihm *Carl Maria Kaufmann* es dem „fünften, wenn nicht gar sechsten Jahrhundert“ zuweisen. Durch die den Figuren beigefügten Namen und Inschriften ist die Erklärung vollständig sicher gestellt. In der Mitte sehen wir den Heiland auf einem Throne sitzen; zu seiner Rechten steht Petrus, gegenüber Andreas, der dem Herrn mit verhüllten Händen eine Schüssel mit zwei Fischen darbietet; zu den Füßen des Heilandes erblickt man einige Körbe mit Broten. Diese mittlere Szene ist ohne Zweifel eine sinnbildliche Darstellung der wunderbaren Brotvermehrung. Vom Standpunkt des Beschauers aus links ist eine andere Gruppe von Personen abgebildet, die bei einem Mahle sitzen; auf der Seite steht Jesus, in der Mitte seine Mutter (Η ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ) neben ihr die Diener (ΠΑΙΔΙΑ). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier die Hochzeit von Kana dargestellt ist. Gegenüber auf der andern Seite des Gemäldes entspricht dieser Gruppe eine andere kleine Gesellschaft, die ebenfalls bei einem Mahle sitzt; über derselben steht die bedeutungsvolle Inschrift: ΤΑΣ ΕΥΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ Χ[ριστο]Υ ΕΣΘΙΟΝΤΕΣ „Die Segnungen Christi Genießende“.

Die Worte der Inschrift bieten uns den Schlüssel für das volle Verständnis des Bildes. Εὐλογία wird vom h. Paulus als Bezeichnung der sakramentalen Segnung bei der h. Eucharistie gebraucht (1 Cor 10,16), wie εὐλογεῖν von den Evangelisten bei der Einsetzung des h. Abendmahles und bei der Brotvermehrung verwendet wird. Bei den ältesten Vätern und insbesondere auch beim h. Cyrill von Alexandrien war dasselbe Wort bald im Singular, bald im Plural eine gewöhnliche Benennung der konsekrierten Gestalten des Brotes und Weines (vgl. *Suicerus,* Thes. s. v.), wenngleich es später für einfach geweihtes Brot und andere

geweihte Sachen in Gebrauch war. Für unser Gemälde können wir mit vollem Rechte bei der ersten Bedeutung stehen bleiben, die uns der h. Cyrill gerade für Alexandrien und für die Entstehungszeit des Bildes als die gewöhnliche und gebräuchliche bezeugt.

Die „Segnungen Christi“ sind daher die sakramentalen Gestalten des Brotes und Weines, auf welche in dem Gemälde die symbolisch zu verstehenden Wunder der Vermehrung des Brotes und der Verwandlung des Weines hinzeigen. So drückt der Künstler in der Zusammenstellung dieser beiden Szenen denselben Gedanken aus, den wir in den Worten des Papstes Liberius beim h. Ambrosius ausgesprochen fanden und den die Väter von beiden Wundern einzeln für sich betrachtet häufig wiederholten.

88. Die Bilder der römischen Katakomben. Von den bisher bekannten Malereien der Katakomben Roms beziehen sich nach den trefflichen Ausführungen von *Josef Wilpert* im ganzen sechs Bilder auf das Wunder von Kana.

Die erste vollständige Darstellung der Hochzeit entdeckte dieser hochverdiente Forscher in der Lunette eines Arkosols in der Katakombe von Santi Pietro e Marcellino. „Man sieht ein etwas verblaßtes Mahl, an dem, wie es scheint, vier Männer und drei Frauen teilnehmen. Vor dem Sigma [d. i. der niedrigen Tafel in Gestalt eines halbkreisförmigen Sigma] steht der dreifüßige Tisch. Der Boden ist mit grünem Laub bestreut. Von links nähert sich ein gelockter Tafeldiener (delicatus) mit einer Schüssel, welche er auf beiden mit einer Serviette (mappa) verhüllten Händen trägt und dem ‚in cornu dextro‘ Gelagerten anbietet. Die Art des Mahles wird durch die auf der rechten Seite gemalte Figur bestimmt: dort steht Christus und berührt mit dem Stabe einen von den sechs Krügen, welche neben ihm am Boden aufgestellt sind. Wir haben hier also das Hochzeitsmahl zu Kana und das auf ihm gewirkte Weinwunder, als Vorbild der Eucharistie, vor uns. Demnach

ist, wie so oft, auch in diesem Arkosol das Sakrament des Altars mit dem der Taufe vereinigt; denn der Bogen enthält rechts das Quellwunder und links die Taufe selbst. Auf die Wirkung der Kommunion weist die verhüllte Orans hin, welche in der Mitte des Bogens steht" (*J. Wilpert,* Die Malereien der Katakomben Roms p. 302; vgl. Tafel 57). Das Bild zeigt in der Darstellung des Weinwunders, wie W. beifügt, ganz augenscheinlich den Einfluß der Gruppe der Brotvermehrung. Es stammt aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts.

In der gleichen Katakombe fand Wilpert im J. 1895 im Bogen des Arkosols einer Kammer der sogenannten „regione delle agapi" ein zweites Bild des Weinwunders aus der Mitte des vierten Jahrhunderts. Im linken Felde des Bogens ist Christus dargestellt, wie er das Wunder der Brotvermehrung wirkt, auf der rechten Seite, wie er Wasser in Wein verwandelt; er berührt dabei mit dem Stabe eine von den sechs Amphoren, die links von ihm stehen. In der Lunette des Arkosoliums ist ein Mahl als Symbol der ewigen Seligkeit abgebildet. Die Beziehung auf die h. Eucharistie ist klar. Die beiden Wunder weisen auf die Konsekration des Brotes und Weines hin, während die „cena caelestis" die Wirkungen des Genusses des h. Sakramentes andeutet (*Wilpert ebd.* p. 302 f. und Tafel 186,1).

Wiederum in derselben Katakombe gibt es nach Wilpert wahrscheinlich noch eine dritte Darstellung des Weinwunders, gleichfalls als Gegenstück zur Brotvermehrung, aus dem Ende des dritten Jahrhunderts, von der aber nur mehr spärliche Reste vorhanden sind (*ebd.* 303 f. und Tafel 105,2).

Zuweilen wurde die Darstellung des Weinwunders ähnlich wie die der Brotvermehrung von den Malern mehr angedeutet als ausgeführt. Um den symbolischen Sinn hervorzuheben, begnügten sie sich, mit den Brotkörben und den Weinkrügen auf die beiden Wunder hinzuweisen. Wilpert führt (*ebd.* 304—8) drei Beispiele dieser verkürzten Darstellung der Verwandlung des Wassers in Wein an,

denen regelmäßig im gleichen Bilde die Andeutung der Brotvermehrung entspricht: zunächst ein Fresko aus dem Coemeterium maius (*Garrucci,* Storia II tav. 60,2); dann ein Bild aus Santa Domitilla (*Wilpert,* Malereien Tafel 92,1) aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts; endlich ein Gemälde aus der Katakombe der heiligen Petrus und Marzellinus, das der gleichen Zeit angehört und früher als Opfer Abrahams veröffentlicht worden war (*Wilpert,* Malereien Tafel 166,1; vgl. *Garrucci,* Storia tav. 57,2).

Auch bei diesen Anspielungen auf die beiden Wunder ist die Beziehung der Bilder auf das heiligste Altarssakrament unverkennbar.

Auf den *Mosaiken* der alten römischen Kirchen findet sich keine Darstellung des Wunders von Kana. Hingegen war es abgebildet im Baptisterium S. Giovanni in Fonte in der Kathedrale von Neapel (*Garrucci,* Storia IV p. 81 und tav. 269) und vielleicht auch in dem Zyklus der 26 christologischen Bilder in S. Apollinare nuovo in Ravenna (*Garrucci* ebd. p. 58; *C. M. Kaufmann,* Handbuch der christl. Archäologie p. 470,2), obwohl Garrucci (ebd. und tav. 250,1) das großenteils zerstörte Bild als Einzug Jesu in Jerusalem erklärt.

Über einen anderen christologischen Bilderzyklus aus der Kirche S. Maria Antiqua am römischen Forum wird uns erst die in Vorbereitung begriffene Publikation Wilperts über die frühmittelalterlichen Malereien näheren Aufschluß gewähren.

89. Die Erzeugnisse der altchristlichen Kleinkunst. Viel häufiger, jedoch in sehr verschiedener Weise ist das Wunder von Kana auf anderen altchristlichen Denkmälern dargestellt. In den sogenannten Goldgläsern kehrt stets der gleiche Typus des Bildes wieder: Christus steht in der Mitte, rings von sieben bedeckten Krügen umgeben, auf die er mit dem Stabe in der ausgestreckten Rechten (oder einmal mit dem rechten Zeigefinger) hinweist (*R. Garrucci,* Storia III tav. 171,1; 176,1—5; 177,1, dazu der Text p. 115 f. 138—41; ebenso in den früher [1864] veröffentlichten Vetri tav. 1,1; 7,1—5; 8,1).

Wegen der von der Erzählung des Evangelisten abweichenden Siebenzahl haben einige ältere Erklärer (*Buonarruoti, Vettori, Olivieri*)

an die sieben Körbe der Brotvermehrung gedacht. Diese Ansicht wird aber von Garrucci mit Recht als ganz unhaltbar zurückgewiesen. Derselbe sieht vielmehr in der Siebenzahl einen Hinweis auf die eucharistische Bedeutung des Wunders, wie sie von den Vätern wiederholt hervorgehoben wird. Eben wegen dieser Beziehung des Weinwunders auf die h. Eucharistie mochte der Künstler den siebten Krug hinzufügen, um die Gnadenfülle anzudeuten, welche uns durch das heiligste Sakrament vermittelt wird. Zur symbolischen Bezeichnung dieser Gnadenfülle war sieben die in der h. Schrift und in den Erklärungen der h. Väter geheiligte Zahl, die dem Künstler durch die viel häufigere Darstellung des Wunders der Brotvermehrung mit den sieben Körben noch besonders geläufig sein mußte.

Übrigens sehen wir auch bei den Sarkophagen, daß die Sechszahl der Krüge nur selten beibehalten wurde; in den betreffenden Darstellungen bei Garrucci finden wir dreimal nur ein, fünfmal zwei, achtzehnmal drei, dreimal vier; siebenmal fünf und viermal sechs Gefäße abgebildet. Vielleicht war in manchen Fällen Raummangel der nächste Anlaß für die geringere Zahl; vielleicht mochte aber den Künstler auch die Rücksicht leiten, den sinnbildlichen Charakter seiner Darstellung hervortreten zu lassen.

Außerdem ist für die Siebenzahl der schon erwähnte Umstand besonders zu beachten, daß die Künstler durch die häufige Darstellung der Brotvermehrung mit den sieben Brotkörben an diese Zahl ganz gewohnt waren. Bei dem oben angeführten Gemälde aus Santi Pietro e Marcellino (*Wilpert,* Malereien p. 302; Tafel 186,1) begann der Künstler aus Gewohnheit auch eine siebte Amphora zu malen; als er seinen Irrtum bemerkte, ließ er sie unvollendet.

Unter den Bildern der Goldgläser verdient eines noch besondere Beachtung, das in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wird (*Garrucci* III tav. 177,1). Der Boden des Gefäßes ist in zwei gleiche Felder geteilt; in beiden sehen wir Christus mit dem Stabe in der Rechten, mit welchem er in der unteren Hälfte auf die sieben Krüge hinweist, in der oberen auf den im Eingang einer Felsengrotte erscheinenden Lazarus. So werden hier das erste und letzte Wunder der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn mit einander verbunden. Der gemeinsame Gedanke in beiden Szenen ist wohl zunächst die Offenbarung der göttlichen Macht und Würde des Heilandes. Ein Vergleich mit den Katakombenfresken und den Sarkophagbildern legt uns aber auch eine andere Erklärung nahe, welche im Wunder

von Kana das Symbol der h. Eucharistie sieht und in der Auferweckung des Lazarus die hauptsächlichste Wirkung dieser Seelenspeise, auf die Christus so nachdrücklich aufmerksam macht: „*Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage*“ (Joh 6,55). So würde die im unteren Felde beginnende und im oberen abgeschlossene Darstellung diese Wahrheit als einheitlichen Gedanken in schöner Weise zum Ausdruck bringen (vgl. *Garrucci* III p. 141).

Von sonstigen altchristlichen kleineren Kunstwerken mit Abbildungen unseres Wunders sei zunächst erwähnt eine Elfenbeintafel von Ravenna, von dem bischöflichen Thronsessel des h. Maximian (546—556), die eine rein historische Darstellung der Verwandlung des Wassers in Wein bietet. Christus steht vor den sechs schön geformten Krügen und streckt seine Rechte nach denselben aus; neben ihm sehen wir eine Person mit einem Becher, die ihre Verwunderung bezeugt, wahrscheinlich ein Diener oder der Speisemeister; im Hintergrund blickt ein dritter Mann auf Christus hin, ein Buch in der Linken, die Rechte etwas ausgestreckt; es ist entweder der Speisemeister oder der Bräutigam oder ein Apostel (vgl. *Garrucci,* Storia VI p. 17—19. 22 und tav. 415. 418,4. *Martigny,* Dict. p. 112. *Münz* bei *Kraus,* Realencykl. II 92. *C. M. Kaufmann,* Handbuch der christl. Archäologie p. 183. 523 f.).

Die symbolische Bedeutung des Wunders, namentlich in seiner Beziehung auf die h. Eucharistie, bot sicherlich Anlaß zur Darstellung desselben auf den bei der Feier der h. Geheimnisse verwendeten Gefäßen; so zeigt z. B. ein silbernes Kännchen *(urceolus, amula)* von vorzüglicher Arbeit Christus den Herrn, wie er mit dem Stabe in der Rechten das Wasser berührt, das ein Diener aus einer auf der Schulter getragenen Amphora in die am Boden stehende Urne gießt (*Garrucci* VI p. 88 und tav. 460,9; *Martigny,* Dict. p. 289; *Kraus,* Realencyklop. I 438). Den gleichen Unterschied zwischen der Amphora und der Urne zeigt z. B. der Sarkophag von Civita Castellana (*Garrucci* V tav.

319,3), das schon erwähnte Mosaik des Baptisteriums S. Giovanni in Fonte in der Kathedrale von Neapel (*ebd.* IV tav. 269), der Evangeliariendeckel von Mailand (*ebd.* VI 455) und das syrische Manuskript der Laurenziana zu Florenz (*ebd.* II 131,1).

Außerdem finden wir das Hochzeitswunder z. B. auf einer kupfernen Kapsel mit der Inschrift ΕΥΛΟΓΙΑ (*ebd.* VI 435,5), auf der Türe von S. Sabina zu Rom, wo das Bild wiederum die Szene von Kana mit jener der Brotvermehrung verbindet und sieben Krüge aufweist (*ebd.* VI 499 I) und auf der Oxforder Elfenbeintafel, deren Echtheit jedoch bestritten wird (vgl. *St. Beissel,* Geschichte der Evangelienbücher [Freiburg 1906] p. 304).

Auch der vor einigen Jahren in Mailand entdeckte kostbare Silberschrein aus Santi Nazaro e Celso bietet eine sehr bemerkenswerte Anspielung auf das Wunder von Kana. Christus ist auf dem Deckel des Schreines sitzend dargestellt mit den sechs Krügen von der Hochzeit und fünf Brotkörben, umgeben von elf Jüngern, von denen einige durch ihre Geberden die ungünstige Wirkung der „harten Rede“ des Herrn über die h. Eucharistie anzudeuten scheinen. Durch die Verbindung der beiden Symbole der eucharistischen Gestalten und die ganze Art der Darstellung scheint eine Beziehung auf das heiligste Altarssakrament unleugbar. Auch der Vermutung *Wilperts* wird man eine große Wahrscheinlichkeit nicht absprechen können, daß der Silberschrein ursprünglich als eucharistische „arca“ zur Aufbewahrung des konsekrierten Brotes bestimmt war (Malereien der Katakomben Roms p. 307). Der Schrein wurde zuerst veröffentlicht von *Hans Gräven* in der Zeitschrift für christliche Kunst XII (1899) Tafel I; vgl. S. 1 ff.

90. Die altchristlichen Sarkophage. Am häufigsten begegnet uns das Wunder von Kana auf den altchristlichen Sarkophagen; in *Garruccis* Sammlung treffen wir es wenigstens 40 mal auf diesen Denkmälern.

Vgl. *Garrucci* V tav. 310,1; 313,1. 4; 315,1. 2; 317,2; 318,1. 4; 319,3; 321,3; 332,1; 339,1; 364,1. 2; 365,1. 2; 366,3; 367,1. 2. 3; 368,2; 369,1; 370,1; 372,3; 374,2; 376,2. 3; 379,1. 3. 4; 380,3. 4; 381,4; 382,2; 385,6; 386,3; 399,8; 400,3. 7; Appendice n. 57 p. 162.

Im ganzen ergeben sich also schon etwa 64 Darstellungen des Wunders in den acht ersten christlichen Jahrhunderten. Eine vergleichende Zusammenstellung der auf den altchristlichen Monumenten abgebildeten Wunder Christi weist unserem Hochzeitswunder nach der Reihenfolge der Häufigkeit den vierten oder fünften Platz zu. Wenngleich die „Storia dell' Arte cristiana" von *Garrucci* in vielen Stücken fehlerhaft und unvollständig und namentlich hinsichtlich der Malereien durch *Wilperts* Arbeiten völlig antiquiert ist, so kann uns doch ein Blick auf das monumentale Sammelwerk ein annäherndes Bild von dieser Häufigkeit des Vorkommens der einzelnen Szenen geben. Wir finden in demselben die wunderbare Brotvermehrung c. 96mal, die Auferweckung des Lazarus etwa 89mal, wobei aber noch 21 andere Totenerweckungen und einige Fragmente zu berücksichtigen sind; ferner die Heilung eines oder zweier Blinden c. 72mal, das Wunder an einem Gichtbrüchigen c. 56mal (außer einigen zweifelhaften Bildern), die Heilung des blutflüssigen Weibes c. 31mal, die Szene mit der Chananäerin c. 15mal (wenn nicht einige Bilder sich eher auf das vorige Wunder beziehen), den Hauptmann von Kapharnaum c. 8mal, die Heilung von Besessenen c. 6mal, den wunderbaren Fischfang c. 4mal, die gekrümmte Frau 2mal, den Wassersüchtigen 2mal, die Heilung eines Aussätzigen 2mal, Heilungswunder im allgemeinen 2mal, die Verfluchung des Feigenbaumes 2mal, das Wunder mit dem Stater im Maul des Fisches 1mal.

Die Zahlen lassen sich unter Vergleichung neuerer Publikationen, namentlich des Bullettino und des Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana, der römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, der Veröffentlichungen *de Rossis*, *Wilperts* u. a. noch leicht vermehren oder genauer bestimmen. Die besonderen Angaben sollen bei den Erklärungen der einzelnen Wunder folgen.

Bei der Abbildung des Wunders von Kana auf den Sarkophagen suchte der Künstler regelmäßig nur die Hauptsache zur Darstellung zu bringen: er zeigt uns Christus, wie er mit dem Stabe als dem Zeichen seiner Wunderkraft die zu seinen Füßen stehenden Krüge berührt. So ist die Weise der Darstellung fast überall ziemlich die gleiche; nur die Zahl und die Gestalt der Krüge wechseln (vgl. p. 176 f.) und zuweilen ist noch ein Jünger oder ein anderer Zuschauer dem Heiland beigegeben.

Es läßt sich daher aus dieser typischen Form der Szene für sich allein betrachtet nur wenig für die Bedeutung des Wunders entnehmen. Dafür bietet uns aber die Zusammenstellung dieses Bildes mit anderen biblischen Gruppen auf den gleichen Denkmälern um so mehr Anhaltspunkte. Dieselbe zeigt uns, daß es dem Bildhauer nicht um eine geschichtliche Darstellung des Ereignisses, sondern um die Hervorhebung seines symbolischen Charakters zu tun war; denn es wird unmittelbar mit Szenen aus dem Alten und Neuen Testamente verbunden, mit denen es in gar keinem geschichtlichen Zusammenhange steht, und zugleich wird die sinnbildliche Bedeutung vielfach ausdrücklich hervorgehoben. Mag man auch gegen eine übertriebene symbolische Auslegung der alten Bildwerke mit Recht etwas mißtrauisch geworden sein, so bleibt doch für eine befriedigende Erklärung dieses herrlichen Zyklus der Sarkophagreliefs auch dem zweifelsüchtigsten Kritiker einzig die Annahme eines sinnbildlichen Charakters übrig.

Der Hauptgedanke, der in diesem Bilderkreis meistens zum Ausdruck kommt, ist die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus und die Zuwendung der Früchte der Erlösung an die einzelnen Menschen in der Kirche. Daher sehen wir so häufig die Szene des Sündenfalles, bei der aber der Erlöser schon in der Mitte der Stammeltern gezeigt wird, das vorbildliche Opfer Abrahams, die wunderbare Wasserspende in der Wüste, wo gewöhnlich Petrus die Stelle des Moses einnimmt. Um den symbolischen Sinn noch deutlicher hervorzuheben, hat der Bildhauer bei „dem großartigsten unter allen christlichen Sarkophagen Roms“, nämlich dem des römischen Stadtpräfekten Junius Bassus, ein Lamm dargestellt, das mit dem Stabe an den Felsen schlägt, während ein anderes Lamm an dem hervorsprudelnden Wasser sich labt (vgl. *Garrucci* V tav. 322,2; *H. Grisar* in Röm. Quartalschrift X [1896] 324 und Taf. VII 2). Dieser wunderbare Wasserquell sollte eben ein Bild der Heilsgnaden sein, die als Frucht des Opfertodes Christi dem in Sünden gefallenen Menschen in der Kirche zufließen.

Die Mitteilung dieser Heilsgnaden geschieht aber ganz besonders durch die h. Sakramente, zunächst durch die h. Taufe und sodann für die Getauften durch die hochheilige Eucharistie. Als biblisches Sinnbild dieses heiligsten Sakramentes galt nun vorzüglich einerseits die wunderbare Brotvermehrung und andererseits die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana. Die früher angeführten Aussprüche der h. Väter (vgl. p. 171 f.) und die Denkmäler der altchristlichen Kunst lassen uns darüber keinen Augenblick im Zweifel. Deshalb finden wir gerade diese beiden Szenen auf den Sarkophagen so oft entweder neben einander oder sich gegenseitig entsprechend, so daß das eine Bild gewissermaßen ein Korrelat zu dem anderen darstellt. Von den 40 Sarkophagen, welche das Wunder von Kana aufweisen, haben 26 zugleich auch ein Bild der Brotvermehrung. Als ein Hinweis auf die beiden Gestalten des h. Sakramentes gehörten eben die Bilder zu einander und waren so auch für die Christen leicht verständlich. Besonders deutlich wird die Zusammengehörigkeit und der symbolische Sinn der beiden Szenen hervorgehoben in einem Sarkophag von Marseille (*Garrucci* V 386,3): in der Mitte steht das Lamm auf dem Berge; zu seinen Füßen entspringen vier Quellen, aus denen zwei Hirsche trinken; zur Rechten streckt Christus seine Hand aus über die Körbe der Brotvermehrung, zur Linken über die Krüge von Kana; oben gehen je drei Lämmer aus Jerusalem und Bethlehem auf das Monogramm Christi mit A und Ω zu.

Dabei wurde sodann auch auf den Sarkophagen der schon früher erwähnte Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß uns die heilige Eucharistie die sicherste Bürgschaft der seligen Auferstehung gewährt. Wenigstens auf 43 dieser Grabmonumente sehen wir neben der Brotvermehrung oder dem Wunder von Kana ein Bild der Auferstehung dargestellt, gewöhnlich die Auferweckung des Lazarus oder auch eines anderen Toten oder ein alttestamentliches Vorbild der künftigen Auferstehung (Jonas, Daniel, Ezechiel). So wurden die Christen immer wieder an das Wort des Herrn

erinnert, das gerade an der Stätte des Todes den wirksamsten Trost spenden konnte: „*Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage*“ (Joh 6,55).

91. Spätere Darstellungen. Über die späteren Darstellungen des Wunders von Kana in der christlichen Kunst mögen einige wenige Bemerkungen genügen (vgl. *H. Detzel,* Christliche Ikonographie I 260—7).

Die Erzählung des Evangeliums ist bis zur Gegenwart ein beliebter Gegenstand für christliche Künstler geblieben. Es zeigt sich aber in den späteren Darstellungen ein doppelter großer Unterschied von denen der altchristlichen Kunst. Zunächst verschwindet der symbolische Charakter des Bildes immer mehr, um dem rein historischen Platz zu machen.

Teilweise ist der symbolische Charakter noch beibehalten z. B. in den Evangeliarien von Brüssel, Trier, Gotha und Bremen aus der Zeit von c. 980—1050, im dritten Bamberger Missale und auf der Hildesheimer Bernwardsäule (vgl. *St. Beissel,* Des hl. Bernward Evangelienbuch [Hildesheim 1891] p. 32. 42 f.). Vorherrschend historisch, wie schon einzelne Abbildungen aus früherer Zeit, ist hingegen die Darstellung in der Unterkirche von San Clemente in Rom aus der Zeit von c. 850. Außer Christus werden noch Maria, die Apostel, die Brautleute und Hochzeitsgäste und der Architriklinos dargestellt, um den geschichtlichen Bericht des Evangeliums wiederzugeben. Zu vergleichen ist damit die Darstellung auf dem Paliotto von Salerno und das Wandgemälde in der Kirche S. Angelo in Formis bei Capua, beide aus dem 11. Jahrhundert (*Kraus,* Gesch. d. christl. Kunst II Fig. 18 und 20 p. 40 und 42 Fig. 40, p. 65), ferner die meistens schon älteren Angaben über die Darstellung des Wunders für verschiedene Wandmalereien im Dittochäum des Prudentius, bei Helpidius Rustikus, in den Carmina Sangallensia, bei Sedulius Scottus, bei Ekkehard dem Jüngern u. a. (vgl. *St. Beissel,* Geschichte der Evangelienbücher p. 342 f.).

Noch genauer schließen sich, von einigen willkürlichen Zutaten abgesehen, die Vorschriften des griechischen Handbuchs der Malerei vom Berge Athos an die Worte des Evangeliums an: „Ein Tisch und Schrifgelehrte und Pharisäer sitzen an demselben. Und einer aus ihnen, der geehrtere, hält einen Becher mit Wein und ist verwundert. In ihrer Mitte ist der Bräutigam mit grauem Haare und Barte und

die Braut neben ihm, und sie tragen auf ihren Häuptern Blumenkränze. Und hinter ihnen ist ein Jüngling, der einen Krug hält und in einen Becher Wein schenkt. Und unter dem Tische sind sechs irdene Gefäße und zwei Jünglinge gießen aus Schläuchen Wasser in dieselben. Und Christus sitzt an dem Ende der Tafel und segnet sie. Und die Heiligste und Joseph sind neben ihm und die Apostel hinter ihm" (*Schäfer*, Handbuch der Malerei vom Berge Athos [Trier 1855] p. 181 bei *H. Detzel*, Christl. Ikonogr. I 265). Für die Anwesenheit des h. Joseph bieten sicherlich weder der Text noch die Schriften der Väter einen Anhaltspunkt.

Mit diesen Vorschriften für die byzantinische Kunst stimmt im allgemeinen auch das Gemälde von Giotto in der Arena zu Padua überein (vgl. die Abbildung bei *Detzel* I Fig. 110 (p. 263). Überhaupt bleibt der historische Charakter in den späteren Darstellungen herrschend.

Besonders in der neueren Kunst seit dem sechzehnten Jahrhundert macht sich dabei noch ein zweiter Unterschied geltend. Während früher das erste Wunder Christi als Hauptsache im Vordergrund stand, und die Hochzeit, bei welcher es gewirkt wurde, entweder ganz oder doch fast ganz verschwand, ließ man jetzt das Wunder fast gänzlich zurücktreten und gefiel sich in möglichst phantasievoller Ausmalung der Hochzeitsfeier und ihres Gepränges.

Nach dieser Richtung hin zeichnete sich insbesondere die venezianische Schule in der Darstellung des Hochzeitswunders aus; so malte z. B. Paolo Veronese fünfmal unser Wunder mit 30 bis 150 Figuren; es sind aber rein weltliche Bankettstücke ohne religiösen Charakter.

In würdigerer Weise haben wieder deutsche Maler der Neuzeit das Wunder dargestellt, wie z. B. Schraudolph im Dome zu Speier und Veit im Dome zu Mainz, Phil. Schumacher im „Leben Jesu" (Wien 1902) p. 11 u. a. Vgl. im übrigen *Detzel* aaO.

§ 7. Praktische Verwertung des Wunders

92. Verschiedene Anwendungen. Aus dem Gesagten ergeben sich leicht die praktischen Schlußfolgerungen, welche wir der Erzählung des Evangeliums für

die eigene Betrachtung und die Belehrung des christlichen Volkes in Predigt und Unterricht entnehmen können.

Zunächst wird sich diese praktische Behandlung des Wunders von Kana der Hauptbedeutung desselben als der ersten *Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Christi* zuwenden müssen. In dieser Hinsicht läßt sich dieses erste Wunderzeichen des Heilandes recht gut als Beweis für seine Gottheit verwenden, und zwar mit Rücksicht auf das Wesen und die Umstände des Werkes, auf seine Wirkungen und auf die Absicht des Evangelisten (vgl. p. 166 f.).

Weiterhin darf auch die *Offenbarung der Güte und Liebe des Erlösers* gerade bei diesem ersten Wunder nicht übersehen werden, in welchem das Wort des Apostels ganz besonders sich bewahrheitet: „*Benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei*“ (Tit 3,4). Sie zeigt sich in der liebenswürdigen Teilnahme an der häuslichen Feier, in der bereitwilligen Hilfe bei der Verlegenheit, in der großmütigen Spende der vorzüglichen Gabe (vgl. p. 167—9).

Eine reiche Fundgrube nützlicher und anregender Betrachtungen wird uns sodann durch den *geistigen und symbolischen Sinn der Handlung* erschlossen, und zwar sowohl hinsichtlich des Wunders selbst als auch der Umstände, unter welchen es gewirkt wurde. Die wunderbare Wesensverwandlung und Weinspende kann zuvörderst als Erfüllung alttestamentlicher Vorbilder von unvollkommenen Verwandlungen und Wasserspenden betrachtet werden (Moses, Samson, Elisäus). Im Anschluß daran läßt sich die vollkommene Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium („la figure en vérité, la lettre en esprit, la terreur en amour“. *Bossuet*) oder auch das Verhältnis des Geistes Christi zum Geiste Johannes des Täufers, der Pharisäer und der Welt erwägen, wobei sich die mannigfachen Beziehungen auf den modernen Zeitgeist von selbst ergeben.

Nach Anleitung der Väter und der altchristlichen Monumente sind wir ferner vollkommen berechtigt, das Wunder in seinem symbolischen *Verhältnis zur h. Eucharistie* zu betrachten. Dabei können wir 1) die Begründung dieses

Verhältnisses aus den Andeutungen des Evangeliums, den Worten der Väter und den Darstellungen der altchristlichen Kunst *erweisen,* 2) die Wahrheit der eucharistischen Wesensverwandlung aus der Wirklichkeit des Wunders von Kana *erläutern,* 3) die göttliche Allmacht und Liebe des Erlösers in dem Wesen und den Wirkungen des heiligsten Sakramentes im Anschluß an jenes Wunder *erwägen.*

Die innigste Verbindung, die Christus in der h. Kommunion mit der Seele eingeht, gibt uns weiterhin auch Anlaß, in den Umständen des Wunders von Kana wiederum an der Hand der Väter den tieferen geistigen Sinn zu betrachten. Die Anwesenheit des Heilandes bei der Hochzeit legt es nahe, an die göttliche Einsetzung und Heiligung des Sakramentes der Ehe zu denken. Ganz besonders wird sich daran aber die Betrachtung der bräutlichen Vereinigung Christi mit der Kirche und mit der einzelnen Seele anknüpfen lassen, und zwar sowohl für die Zeit der irdischen Pilgerschaft hienieden als auch für die glorreiche Vollendung im Jenseits.

Auch die Anwesenheit der Mutter Jesu und ihre Mitwirkung bei dem Werke ihres Sohnes bietet Gelegenheit zu praktischen Anwendungen. Zwar werden wir nach dem richtigeren Verständnis des h. Textes, wie es scheint, auf die bei den Predigern so beliebte Erklärung von dem Vorrücken der Stunde der messianischen Offenbarung auf Grund der bittenden Worte der Mutter wohl verzichten müssen. Aber es bleibt doch auch ohne diese im Texte nicht begründete Meinung der Mutter ihr Platz gewahrt. Sie ist es, die der Evangelist als die erste uns zeigt, welche mit einer Bitte an den Erlöser herantritt. Als Fürbitterin voll Güte und liebendem Mitleid mit fremder Not naht sie sich ihrem Sohne: als unsere milde Fürsprecherin ist sie auch jetzt noch immerfort unsere mächtige Helferin beim Throne ihres verherrlichten Jesus. Trotz der scheinbaren Weigerung der Erhörung ihrer Bitte gewiß, ist sie nur darauf bedacht, für die Stunde des hilfreichen Eingreifens ihres Sohnes Vorsorge zu treffen: so kennt sie auch jetzt

als liebevolle Mittlerin nur eine Aufgabe, für alle Herzen und in allen Nöten dem gnadenreichen Wirken ihres Sohnes die Wege zu bereiten.

Mancherlei andere Anwendungen lassen sich aus den Homilien der Väter und späteren geistlichen Lehrer entnehmen, auf die wir hier nicht weiter eingehen wollen.

93. Das Wunder in der Liturgie und Predigt. In der kirchlichen Liturgie hat das Wunder von Kana einen doppelten Platz. Es wird zugleich mit der Anbetung der h. drei Könige und mit der Taufe Christi am Feste Epiphanie und während der Oktav desselben gefeiert und bildet dann am zweiten Sonntag nach Epiphanie noch besonders den Gegenstand der evangelischen Perikope.

Schon der h. *Maximus* von Turin hebt die auf der „Tradition der Väter" beruhende Verbindung der drei Geheimnisse am Feste Epiphanie hervor: „In hac, dilectissimi, celebritate, sicut relatu paternae traditionis instruimur, multiplici nobis est festivitate laetandum. Ferunt enim hodie Christum Dominum nostrum vel stella duce a Gentibus adoratum, vel invitatum ad nuptias aquas in vina vertisse, vel suscepto a Johanne baptismate consecrasse fluenta Jordanis suumque simul purificasse Baptistam" (Hom. 23, de Epiphania 7; im Breviarium Romanum als Lectio IV in die V infra Oct. Epiph.).

Im Festoffizium wird das dreifache Geheimnis namentlich im Hymnus der Vesper, in der Antiphon zum „Benedictus" und zum „Magnificat" bei der zweiten Vesper gefeiert. Die mystische Verbindung der drei Mysterien spricht die Antiphon zum „Benedictus" in folgender Weise aus: „Hodie caelesti sponso juncta est Ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus ejus crimina, currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facto vino laetantur convivae, alleluia."

Am zweiten Sonntag nach Epiphanie wird als Homilie zum Evangelium (Joh 2,1—11) ein Abschnitt aus dem 9. Traktat des h. *Augustinus* zum Text des h. Johannes gelesen. Das Wunder wird auch in der „Communio" der Messe sowie in den Antiphonen zum „Benedictus" und zum „Magnificat" der zweiten Vesper gefeiert.

Im ambrosianischen und mozarabischen Ritus wird die Verwandlung des Wassers in Wein mit der Brotvermehrung zu einem Feste verbunden; doch hat die römische Kirche diesen Gebrauch nicht angenommen. Die griechische Kirche liest das Evangelium Joh 2,1—11

am Montag nach dem weißen Sonntag, die syrische am Sonntag Quinquagesima, die koptische am 13. (= lat. 20.) Januar. Vgl. *N. Nilles,* Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae[2] I 58; II 643. 700. 713; *Pr. Guéranger,* Das Kirchenjahr, deutsche Ausgabe III 55—58. 199—203. — Über spätere Weinwunder zum Andenken an das Wunder von Kana vgl. *S. Epiphanius,* Haer. 51 n. 29 f. (*M.* 41,941 f.).

Wie schon die h. Väter, so haben auch später die Homileten und Prediger das Hochzeitswunder im Anschluß an das Sonntagsevangelium gerne zum Gegenstand der Belehrung des christlichen Volkes gemacht. Es seien nur einige Beispiele aus der reichen Fülle der einschlägigen Literatur erwähnt.

Matthias Faber bietet 15 Homilien und Predigten über das Evangelium (Conciones in Evangelia, ed. 2. Taurinensis, I 380—445), darunter 7 über die Hochzeit und Ehe, 5 über die Trunksucht und den Genuß des Weines, eine über das Thema: „Quam stulte eligant mundi sectatores vinum bonum in hac vita et in altera deterius" (n. 13).

Bourdaloue behandelt ebenfalls den Ehestand im Anschluß an die Hochzeit von Kana (Dominicale, Sermon pour le deuxième Dimanche après l'Épiphanie; Oeuvres [Versailles 1812] V 34—63). — *Bossuet* redet über den verschiedenen Charakter des Alten und Neuen Bundes (Sermon pour le second Dimanche après l'Épiphanie: Sur les charactères des deux alliances; Oeuvres [Versailles 1816] XI 577—99). — *H. Förster* gibt in seinen „Predigten" eine Belehrung über die Ehe (I[6] 90—104), ferner eine Homilie über den Text des Evangeliums (Homilien[5] I 100 bis 109) und eine Betrachtung über das Thema: „Die Hochzeit von Kana ein Bild unserer Vermählung mit Christus" (Zeitpredigten[4] I 96—107). — *Fr. X. Lierheimer* erklärt die Perikope homiletisch (p. 9—26), während *J. Schmitt* in beiden Jahrgängen seiner „Katholischen Sonn- und Festtagspredigten" das Sakrament der Ehe zum Gegenstande wählt (I[4] 86—97: Die Ehe ein Sakrament; II[4] 91—102: Pflichten, die sich aus der sakramentalen Würde der Ehe ergeben).

Bei *A. Hungari* finden wir 13 „Musterpredigten" (VIII[3] 294 bis 396), von welchen die vier letzten das Sakrament der Ehe behandeln. Unter den übrigen ist eine Homilie über das Sonntagsevangelium von *M. A. Nickel*; ferner eine Predigt über den Ausspruch Jesu: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen" von *Nikolaus Maier* („Dieser Ausspruch macht uns: 1. Vorsichtig im Handeln; 2. Geduldig im Leiden; 3. Mild im Urteil gegen Fehlende; 4. Gefaßt auf unser Lebensende"); weiterhin erklärt *J. B. Hafen* das Verhältnis des Christen den menschlichen Freuden gegenüber im Lichte des Evangeliums; *A. Westermayer* den Unterschied zwischen den Freuden der Welt und jenen, welche unser Herr und Heiland Jesus Christus gewährt: *M. A. Nickel* die Wirkungen der Hausfreundschaft Jesu (1. Man gehorcht ihm; 2. Man kann sich ohne ihn nicht freuen; 3. Man wird nie an ihm irre; 4. Man

vertraut ihm unwandelbar); *J. N. Bestlin* die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu durch die erste Verwandlung zu Kana und der Liebe Jesu durch die zweite Verwandlung beim letzten Abendmahl; *P. Dinkel* die Wirkungen des Wunders von Kana, durch das sich Jesus bezeugt 1. als den göttlichen Lehrer; 2. als den göttlichen Heiland; *K. Sickinger* die Allmacht Gottes in ihren Wunderwerken; *S. von Storchenau* die Belebung eines zweifachen Vertrauens durch das Wunder von Kana, nämlich des Vertrauens auf Gott und auf die Fürbitte Mariä.

Vgl. außerdem *B. Petrus Canisius,* Notae in Evang. p. 209—220; *L. de Ponte,* Medit. III med. 9 (ed. *A. Lehmkuhl* III 94—103); *L'Évangile médité* I 197—203; *J. B. Hirscher,* Betrachtungen über die sonntägl. Evang.[4] I 348—77; *A. Nebe,* Die evang. Perikopen I 380—407; *J. Müllendorff,* Begebenheiten aus d. öffentl. Leben Jesu p. 42—7; *M. Meschler*[5] 210—5; *J. B. Lohmann,* Betrachtungen II 441—6; *C. Berens,* Das Leben Jesu I 260—8.

II. Der erste wunderbare Fischfang

Lc 5,1—11

Vgl. *Ps.-Chrysost.*, Homilia in stagnum Gennesaret et in S. Petrum Apostolum (*M.* 64,47—52). *S. Augustinus,* De consensu Evang. II 17; Quaest. evang. II 2 (*M.* 34,1094—7; 35,1333). *S. Maximus Taur.*, Sermo 95 (*M.* 57,723 f.).

Ludolph. de Sax. I 29 p. 135—7. *Jansen. Gand.* c. 26 p. 184 bis 186. *Paulus,* Commentar I 288—90. 316—9; *ders.*, Leben Jesu I 226. *Strauß,* L. J. I 558—67. *Weiße,* Ev. Gesch. II 138—40. *Schleiermacher,* L. J. p. 235. *Ewald,* Gesch. Chr. p. 362—4. *Trench* p. 134 bis 151. *Hase,* Gesch. Jesu[2] p. 410—12. *Keim,* Gesch. J. II 213—6. *Weiß,* L. J.[4] I 418—21. *Edersheim* I 472—7. *Bruce* p. 227—31. *Fouard* I 254—6. *Le Camus* I 378—82. *Grimm* II 586—600. *Laidlaw* p. 51—60. *Taylor* p. 60—72. *G. A. Chadwick* in The Expositor Ser. IV Vol VI (1892 II) 18—26. *Chable* p. 85—7. *A. Réville,* Jésus II 74. *Barth,* Hauptprobl.[2] p. 140 f. *Soltau,* Unsere Evang. p. 68 f. *O. Holtzmann,* L. J. p. 144 f. — Die Kommentare zu Lc 5,1—11.

§ 1. Text und Übersetzung

94. Den ersten wunderbaren Fischfang erzählt uns nur der h. Lukas:

Lc 5,1—11:

1. Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ καὶ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ,	1. Factum est autem, cum turbae irruerent in eum, ut audirent verbum Dei, et ipse stabat secus stagnum Gennesaret,
2. καὶ εἶδεν πλοῖα δύο ἑστῶτα παρὰ τὴν λίμνην· οἱ δὲ ἁλεεῖς ἀπ' αὐτῶν ἀποβάντες ἔπλυνον τὰ δίκτυα.	2. et vidit duas naves stantes secus stagnum; piscatores autem descenderant et lavabant retia.

3. Ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν τῶν πλοίων, ὃ ἦν Σίμωνος, ἠρώτησεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπαναγαγεῖν ὀλίγον· καθίσας δὲ ἐκ τοῦ πλοίου ἐδίδασκεν τοὺς ὄχλους.

4. Ὡς δὲ ἐπαύσατο λαλῶν, εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα· Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα ὑμῶν εἰς ἄγραν.

5. Καὶ ἀποκριθεὶς Σίμων εἶπεν· Ἐπιστάτα, δι' ὅλης νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν· ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὰ δίκτυα.

6. Καὶ τοῦτο ποιήσαντες συνέκλεισαν πλῆθος ἰχθύων πολύ· διερήσσετο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν.

7. Καὶ κατένευσαν τοῖς μετόχοις ἐν τῷ ἑτέρῳ πλοίῳ τοῦ ἐλθόντας συλλαβέσθαι αὐτοῖς· καὶ ἦλθαν καὶ ἔπλησαν ἀμφότερα τὰ πλοῖα ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά.

8. Ἰδὼν δὲ Σίμων Πέτρος προσέπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων· Ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε.

9. Θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπὶ τῇ ἄγρᾳ τῶν ἰχθύων ᾗ συνέλαβον,

10. ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, υἱοὺς Ζεβεδαίου, οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι. Καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς· Μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν.

11. Καὶ καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν, ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ.

3. Ascendens autem in unam navim, quae erat Simonis, rogavit eum a terra reducere pusillum. Et sedens docebat de navicula turbas.

4. Ut cessavit autem loqui, dixit ad Simonem: Duc in altum et laxate retia vestra in capturam.

5. Et respondens Simon dixit illi: Praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus; in verbo autem tuo laxabo rete.

6. Et cum hoc fecissent, concluserunt piscium multitudinem copiosam; rumpebatur autem rete eorum.

7. Et annuerunt sociis, qui erant in alia navi, ut venirent et adiuvarent eos. Et venerunt et impleverunt ambas naviculas, ita ut paene mergerentur.

8. Quod cum videret Simon Petrus, procidit ad genua Jesu dicens: Exi a me, quia homo peccator sum, Domine.

9. Stupor enim circumdederat eum et omnes, qui cum illo erant, in captura piscium, quam ceperant,

10. similiter autem Jacobum et Johannem, filios Zebedaei, qui erant socii Simonis. Et ait ad Simonem Jesus: Noli timere, ex hoc jam homines eris capiens.

11. Et subductis ad terram navibus relictis omnibus secuti sunt eum.

V. 1. εν τω bis αυτω: εν τω συναχθηναι τους οχλους ℵ, kopt.; — και ακουειν ℵ A B L X, 1. 131, c, kopt., arm., äth.; του ακουειν C D Q etc., die meisten Minusk., It. (meistens), Vulg., syr., goth., Text. rec., *Lachm.*, *Brandsch.* — 2. πλοια ℵ B C³ D etc.; πλοιαρια AC*LQR u. a., *Tisch.*, *Weiß*; — επλυναν: απεπλυναν A C³ R etc., Text. rec. — 3. των πλοιων: πλοιον D, It., Vulg.; — ολιγον: οσον οσον D. —

5. επιστατα: διδασκαλε D, kopt. (*magister* a d); — χαλασω bis ποιησαντες in V. 6.: ου μη παρακουσομαι· και ευθυς χαλασαντες τα δικτυα D, e; — χαλασω: χαλασομεν K u a.: — τα δικτυα ℵ B D u. a.; το δικτυον A C X etc., a b f ff² g¹·² l, Vulg., syr., Text. rec., *Lachm.*, *Brandsch.* (ohne το) (ähnlich V. 6). — 6. διερησσετο ℵ B L; διερρητο C; διερρηγνυτο (oder διερηγνυτο) A X etc., die meisten Minusk., Text. rec., *Lachm.;* διερ. bis αυτων: ωστε τα δικτυα ρησσεσθαι D, e f, arm., äth.; — αυτων: + ωστε μη δυνασθαι αναγαγειν αυτο s, 28 und etwa 10 and. Minusk. . — 7. κατενευσαν: κατενευον D, a e; — τοις μετοχοις ohne folg. τοις ℵ B D L, 259, a; τ. μετ. τοις A B X etc., *Brandscheid;* — συλλαβεσθαι: βοηθειν D; — επλησαν: επλησθησαν einige Minusk.; — ωστε: + ηδη C*; + παρα τι D; *ita ut paene* c d e r, Vulg. (Ausg., nicht bei *Wordsworth* und in den meisten Codd.), syr., arm. (*ut inciperent mergi* kopt.). — 9. και παντας τους συν αυτω fehlt in D; — η ℵ A C etc.; ων B D X, goth. — 10. ομοιως bis Ζεβεδαιου: ομ. δε και Ιακωβος και Ιωαννης οι υιοι Ζεβ. ℵ, a b c ff² l q; ησαν δε κοινωνοι αυτου Ιακωβος και Ιωαννης υιοι Ζεβ. D, e (*similiter fuerunt socii Jacobus et Johannes fili Zebedaei);* — και ειπεν bis ζωγρων: ο δε ειπεν αυτοις· δευτε και μη γεινεσθε αλιεις ιχθυων· ποιησω γαρ υμας αλιεις ανθρωπων D; *qui ait ad Simonem Jesus: nolite esse piscatores piscium; faciam enim vos piscatores hominum* e; — εση ζωγρων: *capturus eris ad vitam* syr., arm. — 11. και bis αυτω: οι δε ακουσαντες παντα κατελειψαν επι της γης και ηκολουθησαν αυτω D, e.

Lc 5,1—11:

„1. Es geschah aber, da sich die Menge an ihn herandrängte und das Wort Gottes anhörte, stand er am See Gennesaret 2. und er sah zwei Schiffe am Ufer liegen; die Fischer aber waren ausgestiegen und wuschen die Netze. 3. Er stieg nun in eines der Schiffe, das dem Simon gehörte, und bat ihn, ein wenig vom Lande wegzufahren; und er setzte sich und lehrte vom Schiffe aus die Scharen.

4. Als er aber aufgehört hatte zu reden, sprach er zu Simon: Fahr hinaus auf die Höhe und werft eure Netze aus zum Fange. 5. Und Simon erwiderte und sprach: Meister, die ganze Nacht haben wir uns abgemüht und nichts gefangen; aber auf dein Wort will ich die Netze auswerfen. 6. Und sie taten es und fingen eine große Menge Fische; es fingen aber ihre Netze an zu reißen. 7. Und sie winkten den Gefährten in dem zweiten Schiffe, daß sie kämen und ihnen Beistand leisteten. Und sie kamen und man füllte beide Schiffe, so daß sie daran waren zu sinken.

8. Als nun Simon Petrus das sah, fiel er vor Jesus auf die Knie und sagte: Geh weg von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch, Herr. 9. Denn Staunen hatte ihn und seine Begleiter erfaßt ob des Fischfanges, den sie gemacht, 10. ebenso den Jakobus und Johannes,

die Söhne des Zebedäus, welche Genossen des Simon waren. Und Jesus sprach zu Simon: Fürchte dich nicht; von nun an sollst du Menschenfischer sein. 11. Und sie zogen die Schiffe ans Land und verließen alles und folgten ihm nach."

§ 2. Umstände des Wunders

95. Ort des Wunders: Name des Sees Gennesaret. Der Schauplatz dieses ersten reichen Fischzuges Petri war der liebliche See Gennesaret.

Der Name „See Gennesaret", ἡ λίμνη Γεννησαρέτ, findet sich nur an dieser einzigen Stelle (Lc 5,1). Die Schreibweise „Gennesaret" ist die der besten griechischen Handschriften (Γεννησαρέτ ℵ A B C und viele andere bei *Tischendorf*); andere bieten Γεννησαρέθ (E H K M u. a.), Γεννησαρέδ (D), während die lateinischen außer dem gewöhnlichen *Genesareth* (auch *Wordsworth-White*) noch wenigstens zehn verschiedene Varianten aufweisen.

Im Zusammenhang wird der See bei Lukas auch einfach ἡ λίμνη genannt (Lc 5,2; 8,22. 23. 33). Der gewöhnlichere neutestamentliche Name ist sonst „der See von Galiläa", ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας (Mt 4,18; 15,29. Mc 1,16; 7,31. Joh 6,1) und im Zusammenhang einfach ἡ θάλασσα (Mt 8,24 u. ö.). Johannes gebraucht einmal die Bezeichnung „See von Tiberias", ἡ θάλασσα τῆς Τιβερίαδος (Joh 21,1) und fügt an einer anderen Stelle diese den griechischen Lesern jedenfalls bekanntere Benennung der in Palästina gebräuchlicheren „See von Galiläa" hinzu (Joh 6,1 πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβερίαδος; Vulg. *trans mare Galilaeae quod est Tiberiadis;* Codex D, Chrysostomus u. a. haben vor τῆς Τιβερίαδος die Worte εἰς τὰ μέρη).

Im A. T. finden wir die Namen „See von Kinnereth" (Num 34,11. Jos 13,27; Vulg. *mare Cenereth),* „See von Kinneroth" (Jos 12,3; Vulg. *mare Ceneroth*) und „das Wasser von Gennesar" (τὸ ὕδωρ τοῦ Γεννησάρ 1 Mach 11,67; Vulg. *aqua Genesar);* auch Kinnereth oder Kinneroth allein wird zuweilen auf den See zu beziehen sein (Deut 3,17. Jos 11,2). Bei *Fl. Joseph* ist die gewöhnliche Bezeichnung des Sees ἡ λίμνη Γεννησάρ (Bell. III 10,7 n. 506 u. ö.) oder Γεννησαρίς (Ant. V 1,22 n. 84), oder ἡ λίμνη ἡ Γεννησαρῖτις (Ant. XVIII 2,1. 3 n. 28. 36), einmal auch τὰ ὕδατα τὰ Γεννήσαρα (Ant. XIII 5,7 n. 158 ἀπὸ τῶν ὑδάτων τῶν Γεννησάρων). Dieselbe Form *Gennesar* bietet die Peschitta (Lc 5,1) und auch *Plinius* gebraucht den gleichen Namen: „(Jordanes) in lacum se fundit, quem plures Genesaram vocant" (V 15,71). Heutzutage heißt der See *Baḥr Ṭabarîya.*

Gewöhnlich nimmt man *Gennesar* und *Gennesaret* als identisch mit *Kinnereth*, was aber von *G. A. Smith* als unwahrscheinlich bezeichnet wird (Hist. Geogr. of the Holy Land p. 443). Der hebräische Name wird in der Regel von כִּנּוֹר „Harfe" abgeleitet und auf die Gestalt des Sees bezogen; doch gibt der babylonische Talmud auch noch einen anderen Grund an: „Weshalb heißt er Kinnereth? Weil seine Frucht süß ist wie die Artischocke (כינרא)" (Talm. Bab. Meg. 6a bei *Smith* aaO.). Gennesar wird von anderen mit *gan* „Garten" und *sar* „Fürst" in Verbindug gebracht.

96. Beschaffenheit des Sees. Der See Gennesaret hat eine länglich runde, birnförmige Gestalt und ist mit der Spitze nach Süden gekehrt. In seiner größten Länge mißt er 21 Kilometer (vom Einfluß des Jordan bis zum Dörfchen *Samach* an der Südspitze) und in der größten Breite 11½ Kilometer (von *El-Medjedel* bis *Kursi* oder *Kersa*).

Fl. Joseph gibt ihm eine Breite von 40 und eine Länge von 140 Stadien (Bell. III 10,7, n. 506); *Plinius* berechnet die Länge auf 16 und die Breite auf 6 römische Meilen (V 15,71). Nach den neuesten englischen Karten beträgt die größte Länge 13, die größte Breite 7 englische Meilen. Sollte das Verhältnis der Breite zur Länge früher tatsächlich ein anderes gewesen sein?

Das Wasser des Sees wird schon von *Fl. Joseph* mit Recht gerühmt als γλυκεῖά τε ὅμως καὶ ποτιμωτάτη „süß und sehr angenehm zu trinken" (aaO.); nur in der Nähe der Thermen südlich von Tiberias und der salzhaltigen Quellen etwas nördlich von *ʿAin eṭ-Ṭâbigha* hat es einen weniger angenehmen Geschmack. Die Anwohner haben kein anderes Trinkwasser, als was der See ihnen darbietet; in porösen Tongefäßen erhält es sich sehr frisch und gibt, wie Fl. Joseph mit einer kleinen Übertreibung bemerkt, wenn man es im Freien stehen läßt, sogar dem Schneewasser an Kälte nichts nach (aaO. n. 508).

Der Spiegel der Wasserfläche liegt 208 Meter unter dem des Mittelmeeres und die größte Tiefe des Sees beträgt 40—45 Meter. Die auf den meisten Karten und von vielen Autoren angegebenen Tiefenzahlen von 218—256 m (auch auf der Karte von *Fischer-Guthe*) beruhen auf einer irrtümlichen Addition der Tiefe zur Depression des Wasser-

spiegels und auf unrichtigen, später zurückgenommenen Angaben Lortets (vgl. *S. Merrill* in *J. Hastings*, Dict. II 104). Eine Karte mit den richtigen Tiefenzahlen bietet Fr. *Liévin de Hamme*, Guide indicateur[4] III 132 (nach Ch. Barrois) und *M. Hagen*, Lexicon biblicum II zu c. 391—5.

Von alters her ist der See durch seinen Fischreichtum berühmt. Ein oder zwei Orte an seinem Gestade trugen den Namen *Bethsaida* „Fischhausen“ und eine dritte Stadt *Tarichaea* am südwestlichen Ufer verdankte ihre Benennung der Zubereitung von gepökelten Fischen (τάριχος); diese Salzfische vom See Gennesaret waren weit und breit im Römerreich bekannt.

Auch heute gilt der See mit Recht noch als ein sehr fischreiches Gewässer. *H. B. Tristram* zählt in seiner *Fauna and Flora of Palestine* (p. 162—77) 22 oder 23 Arten von Fischen auf, die namentlich von ihm selbst und von *Lortet* in und bei dem See gefunden wurden; unter denselben gehören zu den häufigsten die Gattungen *Chromis* und *Barbus* mit verschiedenen Spezies (*Chromis Simonis, C. Andreae, C. Magdalenae, C. Flavii Josephi, C. niloticus* u. a.). Derselbe Naturforscher hebt die eigentümliche Verwandtschaft oder Identität mancher dieser Arten mit ägyptischen oder äthiopischen Familien hervor, auf die schon *Fl. Joseph* hinsichtlich einer Art (κορακῖνος = *Clarias macracanthus* Günther, arab. *barbût)* hingewiesen hatte (Bell. III 10,8 n. 520). Vgl. „Parabeln“[2] p. 207 f.

A. Frei erzählt in seinen „Beobachtungen vom See Genezareth“, wie sein arabischer Gefährte mit dem kleinen Wurfnetz einmal nicht weniger als 28 große Fische in einem Wurf gefangen habe; er schließt daraus mit Recht auf den enormen Fischreichtum des Sees (Zeitschr. des deutschen Pal.-Vereines IX [1886] 102).

Während auf dem See heute die Fischerei im Großen von der Regierung verpachtet wird, gab es in den Tagen Christi kein derartiges Monopol. Die Fischgründe standen allen offen; als die besten wurden ähnlich wie heute die vom Nordende des Sees betrachtet, wo der Jordan und an verschiedenen Stellen auch kleinere Zuflüsse einmünden (vgl. *Smith* aaO. p. 462).

Als beliebteste und am meisten besuchte Fangstelle wurde mir die Strecke am Westufer südlich von *Tell Ḥûm* und in der Nähe von

'Ain eṭ-Ṭâbigha bezeichnet, wo mehrere salzhaltige Quellen ihre Wasser in den See ergießen. In der Nähe könnte die dem *Schêch 'Ali eṣ-Ṣaiyâd* von den Moslemin bewiesene Verehrung, die sich namentlich in den bunten Kleiderfetzen an den Zweigen eines altehrwürdigen Baumes kundgibt, die Erinnerung an das alte „Fischhausen" wachrufen; *Ṣaiyâd* bedeutet nämlich „Jäger" oder auch „Fischer".

97. Die Umgebung des Sees. Die Umgebung des Sees bietet heutzutage einen ganz anderen Anblick als zur Zeit Christi. Denn außer dem sehr wenig einladenden Städtchen *Ṭabarîya* (Tiberias) liegen nur noch wenige elende Dörfer am Ufergelände, und außer der von dem katholischen deutschen Verein vom h. Lande begründeten Kolonie von *'Ain eṭ-Ṭâbigha* ist auch nirgends ein Landhaus oder eine Farm zu sehen.

Freilich wird man auch heute noch von dem lieblichen Anblick des Sees und seiner Ufer überrascht sein, wenn man z. B. im März oder April von Safed her sich ihm nähert. Ein Gürtel von mäßig hohen Hügeln umgibt ihn ringsum und läßt nur im Norden und Süden das Tal des Jordan und an verschiedenen Stellen die Einschnitte tiefer und zum Teil wild-romantischer Wadis offen. Zwischen dem Hügelkranz und der Wasserfläche bleibt in der Regel nur ein schmaler Streifen flachen Landes übrig. Nur an zwei Stellen erweitert sich dieses Ufergelände zu kleinen Ebenen: *El-Baṭîha* (oder *El-Ebṭêḥa*) am Nordostende, östlich vom Einfluß des Jordan, und *El-Ghuwêr* (d. i. das kleine *Ghôr*) oder die Ebene Gennesaret zwischen *El-Medjdel* und *'Ain eṭ-Ṭâbigha* auf dem Westufer. Dazu kommt im Süden die weite Öffnung des eigentlichen *Ghôr* oder der Jordansenkung, mit welcher sich gleich unterhalb des Sees von Osten her das breite Tal des Jarmuk *(Scherî'at el-Menâḍire)* verbindet.

Die Abwechslung der schön geformten, wellenförmigen Hügel und Täler und Schluchten und Ebenen, von denen der Blick ungehindert auf den 3000 Meter über den Wasserspiegel des Sees sich erhebenden Gipfel des schneebedeckten großen Hermon fällt, verleiht dem Landschaftsbilde auch

heute noch einen hohen Reiz, namentlich wenn nach den winterlichen Regen ein üppiger Blumenteppich ringsum die Anhöhen bedeckt. Die Fülle der frischen Wasser sorgt wenigstens stellenweise auch noch lange nach dem Eintritt der heißen Sommerzeit für die Fortdauer des buntfarbigen Pflanzen- und Blumenschmuckes, und wo der Mensch die Mühe der Bearbeitung nicht scheut, gibt der dankbare Boden ihm leicht auch heute noch dreißig- und sechzig- und hundertfältige Frucht.

Einen viel schöneren Anblick aber bot die Gegend in den Tagen des Heilandes. „Lacum amoenis circumsaeptum oppidis“ nennt *Plinius* den See und er zählt von diesen Städten die vier in der Römerwelt bekanntesten auf: Julias, Hippos, Tarichaea, Tiberias (V 15 n. 71). Zu diesen kommen noch eine Reihe von anderen Ortschaften hinzu, vor allem die aus dem Evangelium bekannten Kapharnaum, Bethsaida, Chorazin, Magdala, Gerasa; ferner noch Gamala, Bethmaus, Betharbel.

Nach der Beschreibung des *Josephus* war außerdem die Gegend besonders am Westufer in der Ebene Gennesaret mit Gehöften und Gärten übersät und schien gleichsam ein einziger großer Lustgarten zu sein.

„An dem See Gennesar, sagt der jüdische Geschichtsschreiber, zieht sich ein gleichnamiger Landstrich von wunderbarer Triebkraft und Anmut hin. Der Boden ist so fett, daß er sich mit was immer für Gewächsarten bepflanzen läßt, wie denn auch die Bewohner in der Tat hier alles mögliche angebaut haben. Überdies herrscht ein temperiertes Klima, welches für die verschiedenartigsten Produkte wie berechnet erscheint. So grünen hier sogar eine Anzahl von Nußbäumen, die bekanntlich die kältesten Gegenden lieben, daneben blüht die Palme, die nur in sengender Glut gedeiht, in Gesellschaft von Feigen- und Ölbäumen, für die wieder eine weniger heiße Temperatur angezeigt ist; kurz man könnte die Gegend als einen Wettstreit der Natur bezeichnen, welche hier alles aufgeboten hat, um ihre Gegensätze auf einen einzigen Kampfplatz zusammenzuziehen, ein holdes Ringen der verschiedenen Jahreszeiten, von denen jede sozusagen das Land für sich gewinnen möchte. Denn nicht bloß, daß hier die Natur überhaupt gegen ihre sonstige Gepflogenheit die grundverschiedensten Baumfrüchte zeitigt, sie setzt auch damit gar nie aus. So spendet sie gerade das alleredelste Obst,

Traube und Feige, den Bewohnern unausgesetzt durch zehn Monate, die übrigen Früchte aber neben ihnen in wechselnder Reife sogar das ganze Jahr hindurch. Die milden Lüfte unterstützt hiebei eine reichliche Quelle, welche die Landschaft bewässert und die von den Einwohnern Kapharnaum genannt wird" (*Jos.*, Bell. III 10,8 n. 516—519; Übersetzung von *Ph. Kohout*).

Als die hervorstechendsten Eigentümlichkeiten der Umgegend des Sees Gennesaret führt *G. A. Smith* insbesondere für die Zeit Christi die folgenden sieben charakteristischen Merkmale an, welche überhaupt der Provinz Galiläa zukommen, aber hier am Gestade des Sees wie in einem Brennpunkte sich vereinigen: 1. Eine große Abhängigkeit von den Bergen des Libanon; 2. Ein Überfluß an Wasser, das der Libanon ihr reichlich spendet in Form von Regen, Nebel, Quellen und eigentlichen Flüssen: 3. Eine große Fruchtbarkeit: eine Fülle von Blumen, Korn, Öl und Holz; 4. Vulkanische Elemente: erloschene Krater, Basaltadern, heiße Quellen, oft wiederholte Erdbeben; 5. Große Straßen: Hauptwege des Weltverkehrs durchkreuzten die Gegend nach allen Richtungen, von der Küste nach Damaskus und dem Osten, von Jerusalem nach Antiochia, vom Nil zum Euphrat; 6. Als eine Folge der Fruchtbarkeit und der Straßen blühende Industrie und Handel, mit einer starken Bevölkerung; 7. Das Fehlen naher Wüstengebiete, die auf Judäa einen nachteiligen Einfluß ausübten; an deren Stelle aber eine Anzahl heidnischer Provinzen, die auf diese Gegend die volle Einwirkung ihres griechischen Lebens geltend machten (Historical Geography of the Holy Land p. 439).

98. Der genauere Schauplatz des Wunders. Dieses war also im allgemeinen der Charakter jener Gegend, welche der Heiland zum Schauplatz seiner ersten öffentlichen Wirksamkeit und einer großen Zahl seiner Wunder erwählt hatte. Eben weil dieselbe für viele der späteren Wunder wieder in Betracht kommt, war es notwendig, etwas ausführlicher bei ihr zu verweilen.

Wenn wir für das Wunder des ersten reichen Fischzuges Petri den Schauplatz noch etwas näher zu bestimmen suchen, bietet uns der Evangelist im Kontext nur die eine Bemerkung, daß Christus vorher in den Synagogen von Galiläa lehrend umhergezogen war (Lc 4,44). Wir können schon daraus schließen, daß der Heiland sich auf dem westlichen Ufer des Sees befand. Damit stimmt überein, daß Simon Petrus mit seinen Genossen wahrscheinlich in der Nähe seines Heimatsortes Bethsaida dem Fischfang oblag und daß sie dort ihre Fahrzeuge und Netze ans Land zogen. Wenngleich nämlich die Lage dieses Bethsaida sich nicht mit voller Sicherheit bestimmen läßt, so spricht doch die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß wir es von dem östlichen Bethsaida-Julias zu unterscheiden und auf dem westlichen Ufer zu suchen haben, und zwar werden wir dafür am ehesten auf die Strecke zwischen *Chan Minyeh* und *Tell Ḥûm* angewiesen sein.

In der viel umstrittenen Frage, ob wir ein oder zwei Bethsaida anzunehmen haben, neigen die neueren Autoren wohl der Mehrzahl nach zu der Meinung hin, daß es nur einen einzigen östlich nahe beim Einfluß des Jordans in den See gelegenen Ort dieses Namens gegeben habe, der vom Tetrarchen Philippus vergrößert, zum Range einer Stadt erhoben und zu Ehren der Tochter des Augustus Julias genannt wurde. So treten mit mehr oder weniger Entschiedenheit für diese Ansicht ein *Lightfoot* (Op. II 235 f. 329; Op. posthuma p. 71), *Seetzen, Kiepert, Socin, K. Furrer* (Zeitschr. d. d. Pal.-Ver. II [1879] 66—70), *R. v. Rieß* (Bibelatlas[2] p. 6; anders Bibl. Geogr. p. 11), *G. A. Smith* (Hist. Geogr. p. 457 f. und in *Cheyne-Black*, Encycl. bibl. I 565 f.), *Fr. Buhl* (Geogr. des alten Pal. p. 241—3) u. a.

Dagegen halten, und zwar mit besseren Gründen, die Unterscheidung eines östlichen und westlichen Bethsaida aufrecht *Reland* (Pal. II 653—6) *Robinson, Winer, Stanley, Tristram, V. Guérin* (Galilée I 215—22. 329 bis 338). *Riehm-Baethgen* (Handwörterbuch[2] I 222), *J. P. van Kasteren* (Rev. bibl. III [1894] 65—70), *W. Ewing* (in *J. Hastings*, Dict. I 282 f.), *K. Rückert* (in *Riess*, Atlas Scripturae Sacrae[2] p. 6) u. a. Die Gründe sind namentlich von J. P. van Kasteren gut erörtert worden.

Für die Bestimmung der genaueren Lage des westlichen Bethsaida bieten uns die Evangelien und die alten Pilgerschriften nur wenige Anhaltspunkte. Die Ansichten schwanken hauptsächlich zwischen *Chan Minyeh*, *'Ain eṭ-Ṭâbigha* und *Tell Ḥûm*; außerhalb dieser Uferstrecke werden wir den Ort wohl kaum zu suchen haben.

Zu dieser wahrscheinlichen Lage des Schauplatzes unseres Wunders paßt auch ganz gut die früher angeführte Beobachtung, daß noch heute die Fischer von Tiberias mit Vorliebe jenen Teil des Sees für ihren Fischfang benutzen.

99. Verhältnis von Lc 5 zu Mt 4 und Mc 1. Um die Zeit des Wunders ungefähr bestimmen zu können, ist die Frage notwendig zu erörtern, wie die von Lukas in diesem Abschnitt erzählte Berufung des Petrus, Jakobus und Johannes sich zu der von Matthäus (4,19—22), Markus (1,16—20) und Johannes (1,37—42) berichteten Einladung zur Nachfolge verhalte.

Zunächst ergibt sich klar aus der Verschiedenheit aller Umstände, daß die vom vierten Evangelisten geschilderte Szene mit den von den übrigen beschriebenen Ereignissen nicht identisch sein kann. Sie muß vielmehr diesen letzteren Begebenheiten vorausgegangen sein und bezieht sich auf eine erstmalige vorbereitende Einladung, auf welche aber noch nicht ein definitiver und vollkommener Anschluß an die persönliche Gefolgschaft des Herrn vonseiten aller Berufenen erfolgte.

Ebenso ist es klar, daß es sich bei Matthäus und Markus an den angeführten Stellen um ein und dasselbe spätere Zusammentreffen Jesu mit den künftigen Aposteln handelt. Die Frage betrifft also nur den einen Punkt, ob wir bei Lukas an diese von den beiden ersten Evangelisten erzählte Begebenheit oder aber an eine frühere oder spätere Berufung der Jünger zu denken haben.

Die Ansichten der Erklärer in alter und neuer Zeit gehen hinsichtlich dieser Frage weit auseinander. Die Stellung der h. Väter und anderer alter Exegeten ist in Bezug auf dieselbe nicht klar, obwohl häufig *S. Chysostomus, S. Augustinus, Theophylakt, Euthymius* für die Identität angeführt werden. Wie *Schanz* (Lc p. 195) bemerkt, ist die Stellungnahme bei allen diesen vier nicht so klar und entschieden; denn der h. Chrysostomus und Theophylakt erwähnen Lukas nicht, sondern reden nur von Matthäus und Johannes, Euthymius ist zweifelhaft und der h. Augustinus unterscheidet in den Berichten der drei

Synoptiker zwei Berufungen, die auf einander folgten (De consensu Evang. II 17, besonders n. 37 und 41. *M.* 34,1094—1097). Es würde bei dieser Unterscheidung an erster Stelle die Einladung bei Johannes zu stehen kommen, dann die Berufung bei Lukas, endlich die bei Matthäus und Markus oder nach anderen diese letztere an zweiter und die bei Lukas an dritter Stelle. Außer dem h. Augustinus führt *Knabenbauer* (Mt² I 174) für die Annahme einer solchen Unterscheidung an *Rhabanus Maurus, B. Albertus M., S. Thomas Aq., Cajetan, Maldonat, Sylveira, Menochius, Kilber, Calmet, Patrizi, Coleridge, Lohmann, Arnoldi, Schanz, Keil.*

Die Unterscheidung wird hauptsächlich begründet mit den zahlreichen Differenzen, welche sich zwischen den Berichten des Matthäus und Markus einerseits und dem des Lukas andererseits finden. Nach den beiden ersten Evangelisten traf Christus am Meeresufer Simon und Andreas, wie sie ihre Netze zum Fischfange auswerfen; er sprach zu ihnen: *„Folget mir, ich will euch zu Menschenfischern machen"* und sie ließen ihre Netze liegen und folgten ihm. Dann traf er beim Weitergehen ein zweites Brüderpaar, Jakobus und Johannes, die mit ihrem Vater Zebedäus in einem Schiffe ihre Netze herrichteten: er berief auch diese und sie verließen die Netze und den Vater und folgten ihm. Die Verschiedenheit dieser Darstellung von unserer Erzählung beim h. Lukas liegt klar zu Tage, auch wenn wir nicht mit Cajetan gerade darauf Wert legen wollen, daß die Berufenen nach den beiden ersten Evangelisten nur ihre Netze und den Vater, nach Lukas hingegen alles verließen.

Trotz dieser Differenzen nehmen aber doch viele Exegeten an, daß es sich bei allen drei Evangelisten um dieselbe Berufung handele; *Knabenbauer* (aaO.) zitiert dafür *Zacharias von Chrysopolis, Tostat, Jansenius Gand., Barradius, Cornelius a Lapide, Tirinus, Lamy, Reischl, Grimm, Cornely, Meschler, Fillion.* Auch *Schegg* erklärt sich für dieselbe Berufung, wenngleich verschiedene Vorgänge in den beiden Berichten erzählt werden; ebenso bemerkt *Pölzl* (Mt² p. 60), daß „mit der größten Wahrscheinlichkeit die Identität der drei synoptischen Berichte festzuhalten ist".

Es erscheint in der Tat weniger wahrscheinlich, daß dieselben Apostel zu zwei verschiedenen Malen auf den Ruf des Herrn alles verließen, um ganz ihrem neuen Meister zu folgen; da sowohl von den beiden ersten Evangelisten als auch von Lukas dieser vollständige Anschluß an Christus ausdrücklich hervorgehoben wird, würde man bei der Annahme verschiedener Berufungen voraussetzen müssen, daß die Jünger das erste Mal schon bald wieder ihrem Meister untreu geworden seien, und nachdem sie einmal die Hand an den Pflug gelegt, doch wieder zurückgeschaut und die verlassenen Netze wieder aufgesucht hätten. Daß die Apostel in der Zeit zwischen der Auferstehung

und Himmelfahrt Christi wieder zum Fischfange zurückkehrten (Joh 21), kann bei der ganz verschiedenen Lage der Verhältnisse nicht das Gleiche für die Zeit der ersten gänzlichen Nachfolge Christi wahrscheinlich machen.

Die Differenzen zwischen den beiden Berichten lassen sich genügend daraus erklären, daß Matthäus und Markus eine kurze Schilderung des ersten Zusammentreffens Christi mit den Jüngern und ihrer endgültigen Berufung bieten, Lukas aber in seiner späteren Darstellung diese Erzählung in einzelnen Punkten ergänzt. Den ersten Evangelisten kam es hauptsächlich darauf an, den großen Eindruck der Person und des Wortes Christi zu zeigen, der die Jünger zu solch heroischer Nachfolge bewogen; Lukas aber wollte zur Ergänzung dieser Schilderung auch den Beweggrund der schnellen und vollständigen Nachfolge in dem Wunder des reichen Fischfanges dartun.

Doch behält immerhin auch jene Meinung einige Wahrscheinlichkeit, welche die Begebenheiten nach dem Vorgange des h. *Augustinus* von einander unterscheidet und auf verschiedene Zeiten bezieht.

Wie die einzelnen Momente beider Erzählungen an einander zu reihen sind, wird von den Verteidigern der Identität verschieden erklärt. Nach der Auffassung des *Lucas Brugensis, Jansenius Iprensis* u. a. läßt sich der Hergang so denken: Christus trifft mit Petrus und Andreas am Ufer zusammen, besteigt das Schifflein und lehrt das Volk; darauf belohnt er die Jünger mit dem reichen Fischzuge, bei dem auch Jakobus und Johannes in einem zweiten Fahrzeug mit Hand anlegen. Noch im Schifflein kündigt der Heiland dem Petrus an: „*Von nun an sollst du Menschenfischer sein*“, worin die Berufung selbst noch nicht ausgesprochen war; diese erfolgt vielmehr am Ufer mit den Worten, die Matthäus und Markus berichten. Darauf geht Jesus zu Jakobus und Johannes, die nach dem Fischzug des Petrus mit dem Herrichten ihrer Netze fortgefahren hatten, und ladet auch sie zu seiner Nachfolge ein. Alle vier Apostel entsprechen dem Rufe und verlassen alles, um sich gänzlich der Jüngerschaft des mächtigen Meisters anzuschließen.

100. Die Zeit des Wunders. Nach dem Gesagten können wir als Zeit des Wunders die erste Periode der

öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa annehmen. Eine genauere Bestimmung der Zeit wird kaum möglich sein, da die Evangelisten keine näheren Angaben darüber gemacht haben. Jedenfalls hatte aber der Heiland die Jünger schon vorher kennen gelernt und auf die Berufung vorbereitet. Nicht nur war die bei Johannes erzählte Begegnung nach der Taufe vorausgegangen, sondern Christus war auch nach dem Berichte des Lukas schon vorher im Hause des Simon in oder bei Kapharnaum eingekehrt und hatte dessen Schwiegermutter vom Fieber geheilt (Lc 4,38 f.). Es ist nicht notwendig, die endgültige Berufung, die sich an den reichen Fischfang anschloß, vor diese Heilung zu setzen.

Noch viel weniger ist die Annahme einiger Kritiker berechtigt, daß das demütige Wort des Petrus: *„Geh weg von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch, Herr“* auf die von Johannes im 21. Kapitel vorausgesetzte Zeit hinweise, weil es besser zu der Situation passe, „wo Petrus noch unter dem Eindruck seiner Verleugnung steht“ (*Fr. Barth* Hauptprobleme[2] p. 141). Daß der reiche Fischzug lediglich „eine Parallele zur Speisungsgeschichte“ sei, ist ebenfalls eine ganz willkürliche kritische Annahme. Zur gleichen Kategorie gehört die Behauptung, daß überhaupt nur *ein* reicher Fischzug und zwar der von Johannes später erzählte stattgefunden habe und natürlich ohne jedes Wunder verlaufen sei.

Wenn wir die Erzählung des Lukas mit der Darstellung des vierten Evangelisten vergleichen, so werden wir unser Wunder am wahrscheinlichsten nach der bei Joh 4,3 erwähnten *zweiten* Rückkehr Jesu nach Galiläa anzusetzen haben (vgl. *Knabenbauer,* Lc[2] 188 f.). Dieselbe fiel etwa in den Dezember oder Januar des ersten Jahres der öffentlichen Lehrtätigkeit Jesu (vom ersten bis zum zweiten Osterfest). An diese zweite Rückkehr schloß sich die von Lukas 4,14—44 berichtete Wirksamkeit in Galiläa an, die dem wunderbaren Fischfang und der definitiven Berufung der vier Apostel vorausging.

101. Die Art des Fischfanges. Von anderen Umständen des Wunders ist noch besonders die Art des Fischfanges zu beachten, welche die Erzählung des Evangeliums voraussetzt. Wie heute so geschah derselbe wahrscheinlich auch in den Tagen Christi auf eine dreifache Weise: mit einer Art Harpune, mit der Angel oder mit dem Netze.

Die erste Weise ist heute an den Flüssen und Bächen des Libanon vielfach in Übung; mit einer Art Wurfspeer wird der Fisch vom Ufer aus aufgespießt. Eine Anspielung darauf findet sich bei Job 40,31 hebr.: *„Kannst du seine Haut mit Stacheln spicken und seinen Kopf mit schwirrenden Harpunen?"* *(Baethgen)* (Vulg. 26: *Numquid implebis sagenas pelle ejus et gurgustium piscium capite illius?).* Daß auch die alten Ägypter diese Art des Fischfanges kannten, sehen wir aus ihren Denkmälern; vgl. *Wilkinson-Birch,* Ancient Egyptians II 120 f. Über den heutigen Gebrauch vgl. *H. B. Tristram,* Nat. Hist. of the Bible[9] p. 292.

Weit mehr kommen aber für das N. T. die zweite und dritte Weise in Betracht. Die Angel war wie noch heutzutage entweder einfach an einer Leine oder mittelst der Leine an einem Rohr oder Stock befestigt und wurde mit einem Köder ins Wasser geworfen. Im A. T. wird diese Art wiederholt erwähnt (Job 40,20, hbr. 25. Is 19,8. Hab 1,15 etc.) und auch auf den assyrischen und ägyptischen Monumenten findet sie sich öfters dargestellt. Im N. T. ist namentlich bei dem Wunder mit dem Stater im Maul des Fisches von diesem Fang mit der Angel die Rede (Mt 17,27; s. u. Nr. VIII). Er wird auch jetzt noch in Palästina geübt; doch ist ein Angeln als einfache Unterhaltung wenigstens bei den Eingeborenen unbekannt, wenn sie nicht etwa namentlich von den Söhnen Albions auch die Freude an diesem schönen Sport allmählich lernen.

Die gewöhnlichste Weise des Fischens ist bei allen, die sich den täglichen Unterhalt damit erwerben müssen, der Fang mit dem Netze. Wir finden im N. T. drei Ausdrücke zur Bezeichnung des Fischnetzes: τὸ δίκτυον hier bei Lc 5,2. 4—6; ferner Mt 4,20 f. Mc 1,18 f. Joh 21,6. 8. 11; τὸ ἀμφίβληστρον bei Mt 4,18 und Mc 1,16 (A D Γ u. a.); ἡ σαγήνη bei Mt 13,47. Der erste Name bezeichnet wahrscheinlich allgemein jedes Netz; ob ein kleines Wurfnetz oder ein großes Schleppnetz gemeint sei, muß der Zusammenhang lehren. Ἀμφίβληστρον ist, wie schon das Wort sagt (von ἀμφιβάλλω), das Wurfnetz; es ist nicht sehr groß und in der Gestalt der Spitze eines Zeltes ähnlich. Der Fischer trägt es auf seinem Arm, späht vom Ufer oder von seiner Barke die Stellen aus, wo sich die Fische oft scharenweise sammeln, und wirft das am Rande mit Blei beschwerte Netz so geschickt über seine Beute, daß es sich im Wurf ausbreitet und in seiner ganzen Weite die arglose Schar bedeckt. Es ist diese Art die bei weitem gebräuchlichste für den gewöhnlichen Mann.

Die σαγήνη (von σάσσω, beladen) ist das große Schlepp- oder Zugnetz, mit welchem der Fischfang im Großen betrieben wird. Dasselbe hat gewöhnlich eine sehr große Ausdehnung; der obere Rand wird durch Kork- oder leichte Holzstücke auf oder doch nur wenig unter der Oberfläche des Wassers schwimmend erhalten, während der untere

Teil mit Blei oder Steinen beschwert auf den Boden sinkt. Bei schmalen Gewässern, kleineren Flüssen und Buchten werfen die Fischer meist vom Ufer dieses Netz aus und ziehen es dann eine Strecke weit durch das Wasser; am Meeresstrand und bei größeren Seen und Flüssen fahren sie dagegen in der Regel in einer oder mehreren Barken hinaus und werfen das Netz in einem weiten Halbkreise aus. Sie rudern dann langsam auf das Ufer zu, indem sie das Netz hinter dem Schifflein her durch das Wasser ziehen und in immer engerem Kreise an den Strand bringen; oder es werden die Enden des Netzes schon im Wasser ganz zusammengeschlossen, worauf das Netz samt seinem Inhalt herausgezogen und in das Fahrzeug ausgeleert wird.

Daß auch in alter Zeit diese Netze den heutigen ähnlich waren, sieht man aus den Überresten von ägyptischen Schleppnetzen, welche z. B. im Britischen und im Berliner Museum aufbewahrt werden.[1] Sie beweisen auch, daß das Material der Netze ähnlich wie heute aus starken linnenen Fäden bestand; doch erklärt *Hesychius* die σαγήνη als πλέγμα τι ἐκ καλάμων εἰς θήραν ἰχθύων, und da κάλαμος bei Hesychius nicht bloß Rohr, sondern auch rohrartige Stengel wie z. B. Getreidehalme bezeichnet (vgl. *Stephanus*, Thesaurus s. v. κάλαμος), so würden wir darnach auch an ein Rohr- oder Binsenflechtwerk denken können.

Außer den genannten drei Arten des Fischfanges sind heutzutage noch zwei andere in Palästina in Gebrauch, nämlich mittelst vergifteter, mit Vitriol getränkter Brotkrumen, die vom Ufer aus ins Wasser gestreut werden, und mit Fischreusen; doch findet sich in der h. Schrift keinerlei Andeutung über diese Weisen.

Vgl. *H. B. Tristram*, Nat. Hist. of the Bible[9] p. 289—92; *W. K. Eddy* in *J. Hastings*, Dict. II 12 f.; *A. R. S. Kennedy* in *Cheyne-Black*, Encyclop. bibl. II 1527 f.; *A. Frei* in Ztschr. d. d. Pal.-Ver. IX [1886] 102 f. Letzterer erzählt, wie schon früher bemerkt wurde (p. 195), daß sein arabischer Gefährte, ein *Hâddji Schâdi* aus Tiberias, mit dem kleinen Handnetz nicht weniger als 28 große Fische in einem Wurf gefangen habe.

102. Netz und Nachen in unserer Erzählung.

Für unser Wunder ist an einen Fischzug mit dem großen Schleppnetz zu denken: denn Petrus fährt auf das Geheiß des Herrn in seiner Barke hinaus auf die Höhe des Sees und wirft dort mit seinen Genossen das Netz in das Wasser. Sie näherten sich dann wahrscheinlich mit dem Netz wieder mehr dem Ufer, zogen aber ihren Fang noch auf dem See in ihr Schifflein, nachdem sie ihre Gefährten mit einem zweiten Nachen zu Hülfe gerufen. Die Menge der Fische

war so groß, daß sie beide Fahrzeuge ganz damit anfüllten. Ein kleines Wurfnetz ist deshalb ganz ausgeschlossen, obwohl die Apostel, wie wir aus Mt 4,18 sehen, auch dieses kleine Netz neben dem großen gebrauchten.

Das Schiff wird mit dem allgemeinen Ausdruck πλοῖον bezeichnet, welches auch sonst die gewöhnliche Benennung dafür ist. Daneben findet sich auch das Diminutivum πλοιάριον (Mc 3,9. Joh. 6,22; 21,8; zuweilen auch als Variante in einigen Handschriften neben πλοῖον, Mc 4,36. Joh 6,22—24), welches hier bei Lukas auch von vielen Codices gebraucht wird (vgl. die Varianten p. 191 f.). Man hat daraus wohl schließen wollen, daß wir unter dem πλοῖον nicht die gewöhnliche kleine Fischerbarke zu verstehen hätten, sondern ein größeres Fahrzeug, das noch ein πλοιάριον nach sich schleppen konnte. Doch dürften die Ausdrücke, wie schon die schwankenden Lesarten zeigen, nicht zu sehr zu drängen sein. Die Berufung auf den Bericht des *Fl. Joseph* über die Eroberung Tarichäas ist auch nicht entscheidend; denn wenn auch die σκάφη, auf welche sich die Juden aus der Stadt geflüchtet hatten, den neutestamentlichen πλοῖα gleichzustellen sind, so hebt doch der Bericht ausdrücklich hervor, daß sie klein waren (μικρὰ ὄντα) und nur wenige Leute fassen konnten (καθ' ἕκαστον ἐμπλέοντες ὀλίγοι. Bell. III 10,9 n. 523). Obwohl sich nun daraus die Größe der Fahrzeuge nicht beweisen läßt, so bleibt es immerhin doch wahrscheinlich, daß es zur Zeit, da noch hunderte von Schiffen den See belebten, auch größere und kleinere unter denselben gegeben habe. Die Schilderung des Josephus selbst zeigt uns, daß sich die vielen Zimmerleute (πλῆθος τεχνιτῶν) von Tarichäa recht gut auf den Bau von großen, für den Kampf zur See tauglichen Fahrzeugen (σχεδίαι) verstanden (Bell. III 10,6 n. 505).

Wie groß übrigens zur Zeit Christi die Zahl der Schiffe auf dem See gewesen sein muß, sehen wir aus einer anderen Bemerkung desselben jüdischen Geschichtsschreibers. In der ruhmredigen Schilderung seines Scheinangriffes auf das revoltierende Tiberias erzählt er nämlich, daß er in Tarichäa 230 Bote (σκάφη) zusammengebracht und mit je vier Mann besetzt habe (Bell. II 21,8 n. 625). Er sagt zwar allgemein: τὰ ἐπὶ τῆς λίμνης σκάφη πάντα συναθροίσας; doch bezieht sich die Angabe nach dem Zusammenhang nur auf Tarichäa und vielleicht die nächste Umgebung. Ebenso zeigt der Kontext, daß außer den vier Mann noch bedeutend mehr in jedem Bote Platz gehabt hätten; denn als die Flottille mitten auf dem See in ziemlicher Entfernung von Tiberias Aufstellung genommen hatte, meinten die erschreckten Aufständischen in der Stadt, daß alle Fahrzeuge dicht mit Bewaffneten besetzt seien (πάντα τὰ σκάφη γέμειν ὁπλιτῶν) und ergaben sich ohne Schwertstreich (*ebd.* n. 637). Heutzutage sieht man nur selten mehr eine Barke

auf dem See; in Tiberias gab es 1885 neun Fahrzeuge, alle mit Segelvorrichtung; in den sonstigen armseligen Ortschaften rings um den See ist kaum ein einziges zu finden (*A. Frei* aaO. p. 103; *Franz Delitzsch*, Ein Tag in Kapernaum[3] p. 94).

Wetzstein, ein vorzüglicher Kenner des h. Landes, bemerkt über den Fischfang: „Das Neue Testament kennt nur [?] das Wurfnetz, welches noch heutigentags ausschließlich das gewöhnliche ist. Nur in Beirut und Saidâ (Sidon) habe ich das große Zugnetz mit Blei und Kork (die *Gârûfa* genannt) gesehen; das Wurfnetz hat nur das Blei und sein Gebrauch erfordert Körperstärke und große Übung. Es ist ein schöner Anblick, wenn der Fischer, auf dem Hinterteile des Schiffes stehend, das Netz auswirft. Schon in der Luft bildet sich der weite Kreis, den es im Wasser beschreibt, und innerhalb dessen alle Fische gefangen sind, da die Bleie mit Schnelligkeit in die Tiefe gehen und beim Herausziehen des Netzes einige Klaftern unterhalb der Wasserfläche sich vereinigen, so daß das Netz einem unten geschlossenen Sacke gleicht. Natürlich wirft der Fischer oft ohne zu fangen, und etwa eine Stunde lang zu werfen und zu ziehen muß ungemein ermüden, wenn auch der rudernde Gefährte ablöst" (bei *Delitzsch* aaO. p. 146 f.).

Die anschauliche Schilderung kann für das Verständnis der Worte des Textes in mancher Hinsicht nützlich sein. Nur scheint die erste Behauptung: „Das N. T. kennt nur das Wurfnetz" zu weit zu gehen; denn die σαγήνη bei Mt 13,47 ist sicher das große Zugnetz und die Parabel setzt offenbar voraus, daß der Gebrauch dieser Art von Netzen den Jüngern und dem Volke gut bekannt war; außerdem dürfte, wie schon gesagt, für eine so große Menge von Fischen, wie sie in unserer Erzählung bei Lukas und gleichfalls beim zweiten wunderbaren Fischfang (Joh 21,1—14) erwähnt wird, ein Wurfnetz tatsächlich keinen Platz bieten. Hingegen müssen wir nach Mt 4,18 und der freilich nicht sicheren Lesart von Mc 1,16 annehmen, daß neben dem Schleppnetz bei der mühevollen Nachtarbeit oder später ein solches Wurfnetz zur Verwendung gekommen war. Es scheint aber nichts der Annahme im Wege zu stehen, daß die Fischer, welche sich ausschließlich mit dem Fischfange ihren Unterhalt verdienen mußten, beide Arten von Netzen bei sich in ihrem Fahrzeug hatten. Daher ist der Schluß, den *H. B. Tristram* aus der Erwähnung des ἀμφίβληστρον bei Mt 4,18 auf die Verwendung desselben Wurfnetzes bei dem wunderbarem Fischfang macht (Nat. Hist. p. 290), nicht einwandfrei.

103. Das Fischergewerbe. Der Fischfang bildete neben dem Gartenbau und dem durch die großen Verkehrsstraßen bedingten Handel einen Haupterwerbszweig für die Bevölkerung rings um den See Gennesaret. Da der

Erlöser sich gerade aus diesen Bewohnern die meisten seiner Jünger auserwählen wollte, lag es nahe, daß die Wahl zum großen Teile gerade auf Männer aus dem Fischerstande fiel. Wenigstens sechs von den Aposteln werden ausdrücklich als Fischer bezeichnet: Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, Thomas und Nathanael (Mt 4,18. 21. Mc 1,16. 19. Lc 5,3. 10. Joh 21,2); auch Philippus war aus dem Fischerort Bethsaida (Joh 1,44).

Fische gehörten mit dem Brote zur gewöhnlichen Nahrung des Volkes (Mt 7,10; 14,17; 15,36 und die Parallelen. Lc 24,42. Joh 21,9). Auch im A. T. werden sie wiederholt als eine gewöhnliche Speise erwähnt, die das Volk namentlich in Ägypten reichlich genossen hatte (Num 11,5); im Gesetze waren auch besondere Vorschriften für die Unterscheidung der reinen und unreinen Fische gegeben (Lev 11,9—12). Bei den Propheten finden wir nicht selten die vom Fischfang hergenommenen Bilder (Jer 16,15. Ez 29,4. Am 4,2 hbr. Hab 1,15—17 u. a.).

Der Ertrag eines gewöhnlichen Fischfanges diente sicher zunächst den Fischern und ihren Familien als Bestandteil ihrer täglichen Kost und wurde wohl auch zum Teil in den Städten und Ortschaften der Umgegend verkauft. Nach einem großen Fischzuge, wie bei dem vom Heiland dem Petrus gewährten, war es aber jedenfalls notwendig, daß der Fang bald eingesalzen und getrocknet wurde, wenn man ihn nicht unter die Nachbarn und das Volk verteilte; denn bei dem fast tropischen Klima der Gegend ließen sich die Fische nicht lange frisch aufbewahren. Diese Zubereitung der Fische bildete, wie schon bemerkt, einen Haupterwerbszweig der Bewohner von Tarichäa am Südende des Sees, wohin deshalb die Beute wohl bald gebracht wurde.

Die Männer aus dem Fischerstande waren durch ihr Gewerbe an ein hartes und opfervolles Leben gewöhnt. Bei Nacht und bei Tage hatten sie zu arbeiten und mit Wind und Wetter und dem stürmischen See zu kämpfen und in der beschwerlichen Handhabung der Netze sich abzumühen. Dabei bot sich ihnen kaum Aussicht auf großen Gewinn; sie mußten zufrieden sein, ihr tägliches Brot erwerben und für das Notwendige sorgen zu können. Aber es war ein freies Gewerbe, das ihnen eine unabhängige Lebensstellung sicherte, ohne daß sie den Dienst und die Knechtschaft eines fremden Herrn auf sich zu nehmen hatten. Es war auch ein ehrliches Gewerbe, bei dem sie

nicht leicht der Verführung zu Betrug und Ungerechtigkeit ausgesetzt waren.

Alles dieses machte gerade solche Männer ganz besonders geeignet, die Boten des neuen Evangeliums zu werden. Hunderte von Leuten anderen Schlages hätte Christus in Galiläa gefunden, wenn er gewollt: aber für die hohen Ideale seines Evangeliums waren diese armen, ehrlichen, unabhängigen, an Entsagung und Arbeit und Opfer gewöhnten Fischer die rechten Werkzeuge (vgl. *G. A. Smith*, Hist. Geogr. p. 462 f.).

§ 3. Erklärung des Textes

104. Der erste Anlaß des Wunders (V. 1 f.). Mit der aus dem hebräischen Sprachgebrauche entlehnten Übergangsformel ἐγένετο δέ *„es geschah aber“* (וַיְהִי) beginnt der Evangelist die Erzählung (vgl. Lc 1,8; 2,1. 6; 3,21 etc.). Die Volksscharen zeigten großen Eifer und großes Verlangen, das Wort Gottes zu hören. Nicht zufrieden mit den Lehren des Herrn in den Synagogen (4,44), drängten sie sich an ihn heran[1]) und ließen ihm auch auf seinem Wege am Ufer des Sees Gennesaret keine Ruhe (V. 1). Denn sie hatten es bald empfunden und erfahren, daß seine Lehre in der Tat das wahre *„Wort Gottes“* (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) sei, wie noch nie zuvor es jemand in Israel verkündigt (Joh 7,46).

Der Heiland aber wollte in seiner Liebe und Güte keine Gelegenheit vorübergehen lassen, um dieses Wort vom Himmelreiche allen zu predigen. Er war wohl am frühen Morgen von seiner Stadt Kapharnaum weggegangen und hatte den Weg am Ufer entlang eingeschlagen, vielleicht auf der Straße, die in südlicher Richtung zur Ebene Gennesaret und weiter nach Magdala und Tiberias führte. Wie wir aus dem Verlauf ersehen, war es seine Absicht, die

---

[1]) ἐπικεῖσθαι aufliegen, zusetzen, wie Lc 23,23. 1 Cor. 9,16 und sonst.

Jünger, welche er schon früher zur Nachfolge eingeladen hatte, jetzt endgültig zum Anschluß an seine Person und seine Sache zu bewegen

So war er also auf dem Wege am Ufer gerade dort stehen geblieben, wo vier von diesen Jüngern bei der Arbeit waren: *„Und er sah zwei Schiffe am Ufer liegen; die Fischer aber waren ausgestiegen und wuschen die Netze“* (V. 2). Die eine dieser Fischerbarken gehörte dem Simon Petrus (V. 3), die andere dem Jakobus und Johannes oder ihrem Vater Zebedäus, wie wir aus dem folgenden ersehen (V. 7 und 10). Wenn auch Andreas, der Bruder des Simon, hier von Lukas nicht ausdrücklich erwähnt wird, so ist doch die Annahme durchaus berechtigt, daß er zusammen mit seinem Bruder bei den Netzen beschäftigt war, wie ihn auch Matthäus und Markus zusammen mit demselben nennen (Mt 4,18. Mc 1,16).

Der Ausdruck ἱστάναι wird auch bei den Klassikern von Schiffen gebraucht, die im Hafen oder am Gestade vor Anker liegen (vgl. die Stellen bei *Wetstein,* Nov. Test. I 684 f.); es ist daher nicht notwendig, mit *Godet* an ein eigentliches Stehen der Barken auf dem trockenen Lande zu denken, wie es zum Kontext (V, 3 und 7) wenig passen würde *(Knabenbauer)*. Wie auch sonst wird hier der Ausdruck mit einer Präposition der Bewegung verbunden, παρὰ τὴν λίμνην, am Ufer des Sees hin.

Das Waschen und Reinigen der Netze war notwendig, weil eben die mühevolle Nacht vorausgegangen war und während der langen vergeblichen Arbeit (V. 5) sich in den Netzen wahrscheinlich allerlei Ballast, Holz, Steine, Algen, Muscheln u. dgl. festgesetzt hatte. Zum Reinigen kam das Ausbessern und Zurichten der Netze hinzu, das die beiden ersten Evangelisten bei Jakobus und Johannes besonders hervorheben (καταρτίζοντας Mt 4,21. Mc 1,19). Wie *Tolet* bemerkt, weist dieser Umstand schon darauf hin, daß die Jünger die Hoffnung auf Erfolg für diesen Tag bereits aufgegeben hatten.

105. Die Predigt vom Schifflein aus (V. 3). Die Gelegenheit, welche sich wie von selbst darbot, wußte der Herr so zu benützen, daß er sowohl dem Verlangen des Volkes und dem Drang seines eigenen Herzens nach Verkündigung der frohen Botschaft Genüge tat, als auch

die Jünger für die beabsichtigte endgültige Berufung aufs beste vorbereitete. Als er bei den Barken stehen blieb, haben die fleißigen Fischer sicherlich den großen Lehrer alsbald freundlich begrüßt und vielleicht auch zum Verweilen eingeladen. Ihr früherer Meister, der große Bußprediger vom Jordan, hatte sie ja so nachdrücklich auf diesen neuen Lehrer hingewiesen; sie waren ihm auch selbst schon eine Zeit lang gefolgt und noch kurz zuvor hatte er in ihrer Heimat und in ihrem Hause so Großes gewirkt. Der Heiland hat ihren Gruss gewiß mit großer Liebe und Freundlichkeit erwidert. Ihre Einladung nahm er gerne an und so stieg er in eines der Schifflein, das dem Simon gehörte. Dieser selbst und wahrscheinlich auch sein Bruder Andreas und der eine oder andere Knecht (vgl. Mc 1,20) stiegen wieder mit ein, nachdem sie die Netze auf dem Boden oder an den Seiten des Fahrzeuges zurechtgelegt hatten, und setzten sich dann nieder, um die Lehre des Meisters anzuhören. Denn das war die erste Sorge des Heilandes, den Hunger der Volksscharen nach dem Worte Gottes zu stillen.

Um von der großen Menge, die sich an den schmalen Ufersaum zusammendrängte, besser verstanden zu werden, bat Jesus den Simon, das Schifflein ein wenig vom Lande abstoßen zu lassen. Dann setzte er sich auch, vielleicht auf einem etwas erhöhten Platze, und lehrte nun die Scharen vom Schifflein aus (V. 3). Ähnlich verfuhr er zu wiederholten Malen (vgl. Mc 3,9; 4,1), weil er öfters hier am belebten Ufer des Sees sich in ähnlicher Lage befand und diese Weise, aus einer Fischerbarke zu lehren, das einfachste Mittel darbot, um vor dem Gedränge sich zu schützen und von allen gesehen und verstanden zu werden.

Wir werden daraus aber mit einiger Wahrscheinlichkeit wohl schließen können, daß der Schauplatz eher an solchen Stellen des Ufers zu suchen ist, wo nur wenig Raum zwischen dem Fuß der Hügel und dem See übrig bleibt, als dort, wo die Hügel weiter zurücktreten und eine größere ebene Fläche frei lassen. Außerdem ist zu

beachten, daß der Heiland nach der Darstellung der Evangelisten niemals die Städte Tiberias, Tarichäa und Bethsaida-Julias betreten zu haben scheint, in welchen mehr ein üppiges, griechisches Leben herrschte. Alles dieses läßt die Bestimmung des Schauplatzes in der früher angegebenen Weise als die wahrscheinlichste erscheinen. Wir dürfen die Szene auf die Uferstrecke zwischen dem heutigen *Chan Minyeh* und den Ruinen von *Tell Ḥûm* verlegen.

Petrus wird in unserer Erzählung fünfmal mit dem Namen Simon (V. 3. 4. 5. 10 a. b) und einmal Simon Petrus (V. 8) genannt. *Simon* ist ein im A. und N. T. häufiger Personenname reinsemitischen Ursprungs (שִׁמְעוֹן „Erhörung“, von שָׁמַע hören; vgl. Gen 29,33); eine andere Form desselben Namens ist *Simeon,* Συμεών. *Petrus* dagegen ist der griechische, dem „Felsen“-manne von Christus gegebene Ehrenname (Joh 1,43. Mt 16,18. Mc 3,16) (aram. *Kêphâ*), der hier zum ersten Male von Lukas gebraucht und auch nur an dieser Stelle des dritten Evangeliums mit dem Namen Simon verbunden wird. Derselbe kommt auch im Talmud als Name von Juden vor, während *Paulus* sich nicht darin findet (*Edersheim* I 475).

Bei ἐπανάγειν, „hinauf, in die Höhe bringen“, ist als Objekt τὸ πλοῖον zu ergänzen; sonst heißt es auch „zurückkehren“ (Mt 21,18). Im klassischen Sprachgebrauch ist für die intransitive Bedeutung das Medium oder Passivum gewöhnlicher (vgl. *Fr. Blass,* Gramm.[2] p. 185 f.).

106. Die unmittelbare Veranlassung des Wunders (V. 4 f.). Welchen Inhalt die Predigt des Herrn gehabt habe, berichtet der Evangelist nicht. Wahrscheinlich bildete wiederum das Himmelreich und die Bedingungen zum Eintritt in dasselbe den Hauptgegenstand der Lehre. Vielleicht legte der göttliche Lehrmeister auch bei dieser Gelegenheit einige von den schönen Parabeln vor, mit welchen er die erhabenen Wahrheiten den Zuhörern näher zu bringen suchte und in denen er den Bildern aus dem Fischerleben neben anderen einen Platz gewährte. So mochte auch für die horchenden Jünger gar manches Wort fallen, das in ihren Herzen wieder neue Liebe und Begeisterung für den künftigen Beruf entzünden mußte.

Doch es sollte nicht bei dieser allgemeinen Lehre für die Jünger sein Bewenden haben. Als Jesus geendigt hatte, bat er den Simon: *„Fahr hinaus auf die Höhe und werft eure Netze aus zum Fange“* (V. 4). Die Absicht des Herrn bei diesen Worten erkennen wir klar aus dem Verlaufe.

Er wollte seinem treuen Fährmann einen reichlichen Lohn für die Überlassung des Schiffleins, für die Mühe und den Zeitverlust und das Opfer der so sauer verdienten Ruhe gewähren, deren er und seine Genossen nach der mühevollen Nachtarbeit doppelt bedurften. Er wollte aber auch den Glauben und das Vertrauen der armen Fischer wieder neu beleben, ihnen ein Bild ihrer künftigen Wirksamkeit zeigen und sie zur freudigen Hingabe an ihren neuen Beruf ermuntern.

Zunächst enthielt jedoch die Bitte bei den Umständen, unter welchen sie gestellt wurde, wieder eine nicht geringe Prüfung für Petrus und seine Gefährten. Bedenken wir nur ihre Lage. Mit Sonnenuntergang des vorigen Tages waren sie in ihrer Barke hinausgerudert auf den See, um die günstigste Zeit für den Fischfang nicht zu versäumen. Sie hatten sogleich begonnen, entweder abwechselnd mit dem Wurfnetz oder zusammen mit dem Zugnetz den Fischfang zu versuchen. Doch es war vergeblich gewesen, mochte nun einer der häufigen Stürme den See aufwühlen und die Fische in die tiefsten Schlupfwinkel verscheuchen, oder sonst ein Mißgeschick den Erfolg vereiteln. So war der Morgen gekommen, und sie hatten mit leeren Händen und Netzen zu ihrer Anlände zurückkehren können, um hier in neuer, unerquicklicher Arbeit ihre Netze zu reinigen und wieder in Ordnung zu bringen. Da kommt nun schon am frühen Morgen der neue Lehrer von Nazareth zu ihnen und bringt ihnen neue Mühe und neue Störung. Die Freude, ihn wieder bei sich zu haben, mochte zwar anfangs überwiegen und seine Worte voll Gnade und Wahrheit ließen alle überstandenen Mühen bald vergessen. Aber nun kommt zu guterletzt nach der langen Predigt noch diese neue Bitte: *„Fahr hinaus auf die Höhe und werft eure Netze aus zum Fange!“* Das mochte freilich dem heißblütigen galiläischen Fischer im ersten Augenblick etwas viel verlangt scheinen und eine erste Regung der Unzufriedenheit in ihm wachrufen.

Doch die Liebe zu seinem Meister und das Vertrauen auf sein mächtiges Wort läßt ihn auch diese Prüfung aufs

beste bestehen. „*Meister,*“ sagt er zu ihm, „*wir haben uns die ganze Nacht abgemüht und nichts gefangen; aber auf dein Wort will ich die Netze auswerfen*“ (V. 5). Er kann zwar den Gedanken an die langen und fruchtlosen Mühen nicht ganz unterdrücken; aber es genügt ihm, mit einem Wort daran zu erinnern, um seine Folgsamkeit und sein unbedingtes Vertrauen auf das Wort des Meisters nur um so kräftiger zu bezeugen.

Die Anrede ἐπιστάτα mit Bezug auf Christus findet sich nur bei Lukas an sechs Stellen (außer der vorliegenden 5,5 noch 8,24. 45; 9,33. 49; 17,13). Es ist die Übersetzung von רַבִּי das die übrigen Evangelisten gewöhnlich beibehalten (ῥαββί oder ῥαββεί), oder mit διδάσκαλε übersetzen (vgl. Joh 1,39). Es hebt mehr die Autorität des Vorgesetzten als die Eigenschaft des Lehrers hervor und kann am besten mit „Meister“ wiedergegeben werden.

Als die beste Zeit zum Fischen wird schon von *Aristoteles* die Zeit vor Sonnenaufgang und nach Sonnenuntergang bezeichnet: „Ἁλίσκονται δὲ μάλιστα οἱ ἰχθύες πρὸ ἡλίου ἀνατολῆς καὶ μετὰ τὴν δύσιν, ὅλως δὲ περὶ δυσμὰς ἡλίου καὶ ἀνατολάς· οὗτοι γὰρ λέγονται εἶναι ὡραῖοι βόλοι· διὸ καὶ τὰ δίκτυα ταύτην τὴν ὥραν ἀναιροῦνται οἱ ἁλιεῖς· μάλιστα γὰρ ἀπατῶνται οἱ ἰχθύες τῇ ὄψει κατὰ τούτους τοὺς καιρούς· τῆς μὲν γὰρ νυκτὸς ἡσυχάζουσι, πλείονος δὲ γινομένου τοῦ φωτὸς μᾶλλον ὁρῶσιν“ (De anim. hist. VIII 19,10, ed. *Didot* III 164). Ihm schließt sich teilweise *Plinius* an, wenn er bemerkt: „Capiuntur [pisces] ante solis ortum; tum maxime piscium fallitur visus. Noctibus quies, sed inlustribus aeque quam die cernunt“ (IX 16,56).

Die geeignete Stelle zum Fischen, namentlich mit dem großen Zugnetz, war aber nicht nahe beim Ufer, sondern im tiefen Wasser; deshalb soll Petrus auf die Höhe des Sees hinausfahren (ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος). Auch diese Bemerkung paßt am besten auf das nordwestliche Ufer des Sees; denn auf der Ostseite ist schon in ganz geringer Entfernung vom Gestade eine Tiefe von 10—30 und selbst 40 m und nicht sehr weit auch die größte Tiefe von 48 m erreicht. Ähnlich ist es bei der Strecke südlich von Tiberias. Hingegen bleibt die Tiefenlinie von 20 Metern für den nordwestlichen Teil des Sees, von Tiberias nördlich bis jenseits der Mündung des Jordan, fast überall zwei Kilometer oder mehr vom Ufer entfernt (vgl. die Karte bei Fr. *Liévin,* Guide Indicateur III p. 132 und bei *M. Hagen,* Lexicon biblicum II zu c. 391—5). Bis ziemlich weit in den See hinein ist das Wasser hier an den meisten Stellen sehr seicht.

107. Der wunderbare Fang (V. 6 f.). Das Vertrauen auf das Wort des Herrn blieb nicht unbelohnt; denn als Petrus mit seinen Genossen die Netze in das tiefe Wasser hinabgelassen, konnten dieselben bald die Menge der Fische nicht mehr fassen, so daß sie zu reißen begannen (V. 6). Sie winkten daher ihren Gefährten, die wahrscheinlich mit dem zweiten Schifflein am Ufer geblieben waren und die unterbrochene Arbeit mit dem Reinigen und Ausbessern ihrer Netze wieder aufgenommen hatten, und gaben ihnen durch Zeichen zu verstehen, daß sie herbeikommen und mit Hand anlegen sollten. *„Und sie kamen und man füllte beide Schiffe, so daß sie daran waren zu sinken“* (V. 7).

Die anschauliche Schilderung des Evangelisten bedarf keiner langen Erklärung. Wenn wir das Hinausfahren auf die Höhe verstehen, wie der Text und der Wasserstand des Sees am nordwestlichen Ufer es verlangen, so müssen wir eine Entfernung von mehreren Kilometern zwischen dem Schifflein Petri und dem Ufer annehmen. Daraus ist der Grund klar, weshalb sie nur durch Winke und Zeichen sich verständlich machen konnten, und es ist nicht notwendig, weder von der eigentlichen Bedeutung des Wortes κατανεύειν abzugehen, noch auch das Staunen, die Verwunderung und den Schrecken für das Nichtsprechenkönnen verantwortlich zu machen (wie *S. Cyrillus Al.*, *Euthymius*, *Theophylakt* u. a.). Doch wird man wohl annehmen dürfen, daß die Gefährten am Ufer zuerst durch laute Rufe aufmerksam gemacht wurden; denn wenn auch die Worte nicht verständlich waren, konnten doch die Laute gehört werden. In diesem Sinne ließe sich mit dem sel. *Albertus M.* erklären: *annuerunt vocando.*

Übrigens findet sich κατανεύειν nur an dieser Stelle in der ganzen h. Schrift; auch das Verbum βυθίζειν kommt im eigentlichen Sinne nur hier im N. T. vor; der h. Paulus gebraucht es in der übertragenen Bedeutung „ins Verderben stürzen“ (1 Tim 6,9), während es im griechischen A. T. noch an einer Stelle (2 Mach 12,4) vom Versenken ins Meer verwendet wird.

Des Imperfekt διερήσσετο (oder διερρήγνυτο) bezeichnet die begonnene, aber nicht vollendete Handlung (Imperfectum de conatu); auch im neutestamentlichen Griechisch wird diese Unterscheidung vom Aorist mit derselben Genauigkeit wie in der klassischen Gräzität beobachtet (vgl. *Blass*, Gramm.[2] p. 194). Im gleichen Sinne ist der Infinitiv βυθίζεσθαι zu nehmen und daher entspricht die in manchen Handschriften der Itala und in den gewöhnlichen Ausgaben der Vulgata (ähnlich wie in den griechischen Codices C* und D; vgl. die Va-

rianten p. 192) beigefügte Partikel *paene* ganz gut der Bedeutung des Ausdruckes.

Συλλαμβάνεσθαι mit dem Dativ der Person (αὐτοῖς) heißt mit jemand Hand anlegen an etwas, daher helfen, wie auch Phil 4,3.

Aus der großen Menge der Fische, mit denen man beide Schifflein anfüllte, können wir einerseits schließen, daß unter dem Netze nicht das von einem einzigen Fischer verwendete und verhältnismäßig kleine Wurfnetz gemeint sein kann, wie früher schon bemerkt wurde (vgl. p. 206. 208), und andererseits, daß wir unter den Fahrzeugen gewöhnliche Fischerbarken, nicht aber größere Schiffe zu verstehen haben. Zugleich zeigt die Verständigung durch Winke und Zeichen, daß der Fischzug noch vor dem Einbruch der Dunkelheit zu Ende war, wenn man nicht etwa den hellen Mondschein zu Hilfe nehmen wollte.

108. Die Wirkung des Wunders (V. 8—10a). Nachdem so der Evangelist die Veranlassung und den Verlauf des Fischfanges erzählt, schildert er noch die Wirkungen und Folgen desselben. Zunächst erwähnt er die unmittelbare Wirkung des Wunders auf Petrus und seine Begleiter. Wie der Hauptmann von Kapharnaum im Hinblick auf die erhabene Würde Christi sich laut für unwürdig erklärt, einen solchen Gast in sein Haus aufzunehmen (Mt 8,8. Lc 6,7), so wird sich auch Petrus beim Anblick dieses offenbaren Wunders lebendig der eigenen Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit sowie der ganzen Majestät seines Meisters und Herrn bewußt: „*Als aber Simon Petrus es sah, fiel er vor Jesu auf die Knie und sagte: Geh weg von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch, Herr. Denn Staunen hatte ihn und seine Begleiter erfaßt ob des Fischfanges, den sie gemacht*“ (V. 8 f.).

Daß ein so reicher Fang nicht den eigenen Bemühungen zuzuschreiben sei und auch kein Werk des Zufalles sein könne, war für die mit dem See und mit ihrem Gewerbe gar wohl vertrauten Fischer keinen Augenblick zweifelhaft. Nachdem sie die ganze Nacht in den für einen guten Fang am meisten geeigneten Stunden sich vergeblich abgemüht, konnten sie in dem so schnell und am hellen Tage und über alles Erwarten reichlich ihnen gewährten Erfolg

nur das Werk desjenigen sehen, auf dessen Wort sie ihr Netz ausgeworfen hatten. Dieses Werk zeigte ihnen umso deutlicher die Erhabenheit und Würde ihres Meisters, da es ihrem eigenen Wirkungskreis angehörte und von ihnen ganz und voll gewürdigt werden konnte.

Sie mußten aus demselben aber erkennen, daß Jesus diesen reichen Fang vorhergesehen und beabsichtigt und ihnen als Lohn gewährt hatte. Dieses mußte ihnen ein handgreiflicher Beweis seiner Heiligkeit und seines großen Ansehens bei Gott sein und nach den zahlreichen vorausgehenden Zeichen, durch welche die Herrlichkeit ihres Meisters sich geoffenbart, mußten sie infolge des neuen Wunders in ihm auch noch mehr als einen bloßen heiligen Menschen erkennen.

Dieser Erkenntnis und dem Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit gibt Petrus durch seine Handlung und seine Worte Ausdruck, indem er vor Jesus auf seine Knie niederfällt und sich der Nähe eines so erhabenen Gastes unwürdig erklärt.

Es ist daher nicht notwendig anzunehmen, die Worte Petri seien ein Ausdruck der Furcht, von der Majestät Jesu erdrückt, oder der Besorgnis, wegen seiner Sünden von ihm gestraft zu werden und mit dem Schifflein zu versinken (vgl. *Knabenbauer*, Lc[2] p. 207).

Fr. Barth meint, das Wort des Petrus passe gar nicht zu der Situation; denn „wohin soll er [Jesus] aus dem Kahn gehen?" (Hauptprobl.[2] p. 141). Daran hat freilich Petrus ebensowenig wie irgendein Ausleger bisher gedacht. Man muß sich aber billig wundern, daß ein Kritiker an den psychologisch so wohl begründeten und leicht verständlichen Ausdruck der eigenen Unwürdigkeit eine solche Frage anzuknüpfen für nötig hält. Selbst *Johannes Weiß* muß zugeben, daß „das Bekenntnis: ‚Ich bin ein Sünder' sich sehr schön so erklären läßt, daß das überwältigende Wunder ihm die Macht der Gottheit und seine allgemeine sündige Unwürdigkeit zum Bewußtsein gebracht habe" (Die Schriften des N. T. I 409). Zwar glaubt dieser letztere Kritiker jene „sehr schöne" Erklärung einfach mit der Bemerkung abfertigen zu können: „Aber wir fragen: Warum wirkt es nicht auch auf die anderen Augenzeugen so?" *(ebd.)*. Eine solche Frage übersieht jedoch die ausdrücklichen Worte des Textes, der auch bei den anderen Augenzeugen die gleiche Wirkung der Furcht und des Staunens hervorhebt (V. 9 f.). Daß alle der Reihe nach die Worte und das Bekenntnis des Petrus

wiederholen müßten, wird doch ein billig denkender Kritiker wohl nicht verlangen können. Auch ohne den „Eindruck seiner Verleugnung", den *Barth* ebensowie *J. Weiß* ohne Grund voraussetzt, sind die Worte im Munde des Petrus leicht begreiflich, zumal wenn er bisher aus zu großer Besorgnis für sein Geschäft und seinen Lebensunterhalt dem Rufe des Herrn zu folgen versäumt hatte.

Daß wir es bei dem Fischfang nach der Überzeugung der Jünger und des Evangelisten mit einem wirklichen Wunder zu tun haben, geht aus diesen Versen deutlich hervor. Man hat nun wohl die Frage aufgeworfen, ob wir das Wunder der Allmacht des Herrn zuzuschreiben hätten, welche die Fische in so großer Zahl dort zusammengeführt, wo das Netz ausgeworfen wurde, oder vielmehr der göttlichen Allwissenheit, die eben jene Stelle vorausgewußt und den Jüngern gezeigt, an welcher eine so große Menge Fische gerade zusammen war. Es ist eine ziemlich müßige Frage, um die sich der Evangelist wohl wenig gekümmert haben wird. Der Eindruck, den das Wunder auf die Fischer machte, zeigt, daß sie an eine natürliche Erklärung dieser ganz außerordentlichen Menge von Fischen in ihrem Netze gar nicht denken konnten und daß sie darin vielmehr eine Wirkung der Allmacht desjenigen erkannten, dem auch die Fische des Meeres untertan sind. Trotzdem glaubt *Schleiermacher*, freilich ohne irgend einen Grund anzuführen, daß „sich nicht abstreiten läßt die Möglichkeit des menschlichen Wissens Christi um das Dasein der Fische an jener Stelle" (Leben Jesu p. 235). Es ist nicht notwendig, gegen einen solchen Glauben zu streiten.

Unter den Gefährten des Petrus nennt der Evangelist noch ausdrücklich Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus (V. 10 a), weil der Heiland auch diese durch das eben gewirkte Wunder zur Annahme seiner Berufung zur Jüngerschaft endgültig bestimmte. Zugleich wird die Tatsache des Wunders durch die größere Zahl der Augenzeugen noch mehr gegen jeden Zweifel sicher gestellt.

109. Die Berufung zur endgültigen Nachfolge (V. 10 b. 11). In seiner Antwort auf das demütige Bekenntnis des Petrus gibt der Heiland die höhere Absicht zu erkennen, die ihn bei dem Wunder leitete. *„Fürchte dich nicht,"* sprach er zu ihm, *„von nun an sollst du Menschenfischer sein"* (V. 10 b). Die eigene Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit mochte den Petrus besonders im Hinblick auf den hohen Beruf zur Teilnahme an der erhabenen

Wirksamkeit seines Meisters zaghaft machen und zurückschrecken; auch mit Rücksicht auf dieses spätere Leben, in welchem er dem Heiland in der Nähe würde folgen müssen, mochte er denken: *„Geh weg von mir, ich bin ein sündiger Mensch.“*

Aber diesem Bedenken tritt der Heiland entgegen: *„Fürchte dich nicht!“* und er verbindet damit die Ankündigung des neuen Berufes unter dem Bilde des alten, worin zugleich im Hinblick auf die eben gewährte Hilfe ein Hinweis auf den göttlichen Beistand für die künftige Wirksamkeit enthalten war. Das Bild konnte dem Manne aus dem Fischerstande nicht schwer verständlich sein. Schon von dem früheren Zusammentreffen her kannte Petrus den Heiland und er hatte seitdem genug erfahren von seiner Lehre über das Himmelreich, in das alle eintreten sollten. Er wußte auch, daß Christus Jünger um sich sammle, wie es auch andere Lehrer in Israel zu tun pflegten, um mit Hilfe derselben die Menschen für seine Lehre zu gewinnen. Wenn er daher jetzt die Worte vernahm: *„Von nun an sollst du Menschenfischer sein“*, so konnte das für ihn mit Rücksicht auf die frühere Einladung des Herrn nichts anderes bedeuten als: Von nun an sollst du als mein Jünger die Menschen für das Himmelreich zu gewinnen suchen.

Das Bild war schon vom Propheten Jeremias gebraucht worden, der von den kommenden Tagen des Heiles für Israel den Spruch des Herrn anführt: *„Siehe, ich werde viele Fischer senden, spricht Jahwe, und sie werden sie fangen“* (Jer 16,16). Es bietet mancherlei Vergleichspunkte, die von den h. Vätern und Schrifterklärern in verschiedener Weise ausgeführt werden (s. u. Nr. 114 p. 228—30).

Das Wunder und die Worte des Heilandes waren für Petrus und seine Gefährten die beste Vorbereitung, um endgültig und vollständig sich der Person des Herrn und der Sache seines Evangeliums anzuschließen. Mit den reichbeladenen Schifflein fuhren sie ans Ufer zurück; die Fische wurden vielleicht unter die Nachbarn und die am Ufer wohl

zum Teil noch wartende Volksmenge verteilt, oder auch von den Knechten nach Tarichäa gebracht, um dort zubereitet zu werden. Dann zogen sie die Barken an das flache Ufer, und darauf erfolgte wahrscheinlich dieselbe oder doch eine ähnliche Einladung, wie sie Matthäus und Markus berichten: *„Folget mir, ich will euch zu Menschenfischern machen“* (Mt 4,19. 21. Mc 1,17. 20). Petrus und sicher auch Andreas, Jakobus und Johannes, denen diese Einladung galt, nahmen jetzt die Berufung bereitwillig an und wurden nun vollkommen Jünger des Heilandes: *„Sie verließen alles und folgten ihm nach“* (Lc 5,11).

§ 4. Die Kritik und das Wunder

110. Paulus, Strauß, Weiße u. a. Der Weg, den die Kritik diesem zweiten Naturwunder gegenüber eingeschlagen hat, ist in vielen Stücken dem beim Wunder von Kana beschriebenen ähnlich. Es lohnt sich aber auch hier der Mühe, kurz die Stellung der Hauptvertreter dieser Kritik zu charakterisieren; denn gerade diese lange Reihe der stets wieder erneuerten fruchtlosen Versuche, an der Wirklichkeit des Wunders zu rütteln, bietet den besten Beweis für die unanfechtbare Wahrheit desselben.

Um wieder mit *Paulus* zu beginnen, so macht er sich hier die Arbeit recht leicht: er läßt die Geschichte fast ganz so stehen, wie sie im Evangelium erzählt wird, und bemerkt nur, wie das Wunderbare eigentlich ganz allein durch die subjektive Auffassung des Petrus und seiner Gefährten hinzugekommen ist. Der von Petrus gemachte neue Versuch „giebt — was nicht zum voraus zugesagt worden war — dem ersten Schiff eine über Erwarten reiche Ausbeute . . . Der Umstand, daß Jesus gerade auf dem glücklichen Schiffe war, läßt — ohne daß Jesus davon irgend einen Wink giebt — alle Anwesende auf einen günstigen Einfluß der Gegenwart des heiligen Mannes auch auf ihren schnellen, großen Erwerb schließen. Auf den raschen Petrus aber macht — ohne Zweifel zusammengedacht mit allem Wunderbaren des nächstverflossenen Sabbathtags — dieser Erfolg, dessen Seltenheit ihm als Fischer besonders auffällt, zunächst mehr einen schauerhaften als als frohen Eindruck“, obwohl doch eigentlich gar kein Wunder ge-

schehen war (Kommentar I 289). Später, im „exegetischen Handbuch“ (I 2 p. 449), setzte er sich noch offener in Widerspruch mit dem evangelischen Text, indem er bemerkte: „Erst war Jesus auf das Meer hineingefahren, um das Volk zu entlassen, das Zudrängen der Kranken zu vermeiden usw. *Nachher bemerkt Er erst im Hineinfahren einen Platz, der Ihm fischreich scheint.* Doch verspricht Er zum voraus nichts bestimmt“.

Strauß weist mit Recht diese dem Evangelium doppelt widersprechende Erklärung des Paulus zurück und kommt zu dem ganz richtigen Schlusse: „Es bleibt also der ganzen Absicht der Erzählung zufolge nichts übrig, als hier ein Wunder anzuerkennen.“ Aber ein derartiges Wunder ist nicht möglich, denn es kann weder ein „Wunder der Wirksamkeit“ Jesu auf die Fische, noch auch ein „Wunder des Wissens“ Jesu um das Dasein der Fische an jener Stelle des Wassers sein; ersteres „läßt sich nicht vorstellig machen, ohne in das Zauberhafte hineinzugerathen“, letzteres geht nicht an, weil es sonst „mit dem menschlichen Bewußtsein Jesu aus ist“ und weil man nicht begreift, „wie derjenige, dessen Beruf auf die Tiefen der menschlichen Herzen sich bezog, mit den fischreichen Tiefen der Gewässer sich zu befassen versucht sein mochte.“ Außerdem läßt sich gar nicht „auch nur ein scheinbarer Zweck denken, welcher Jesum bewegen konnte, von seiner Wunderkraft einen so abenteuerlichen Gebrauch zu machen“. Durch so triftige Gründe sieht sich der Kritiker also zu der Annahme gezwungen, daß die Wundererzählung des Lukas einfach durch sagenhafte Umbildung aus der von den beiden ersten Evangelisten aufbewahrten „Gnome“ von den Menschenfischern entstanden ist, weil ja „die Sage darauf ausgehen muß, dem flüchtigen Gedanken einen soliden Leib zu bauen“ und weil „die alte Sage ihre Wundermänner gerne mit Fischzügen zu schaffen haben ließ, wie denn Porphyr und Jamblich etwas Ähnliches von Pythagoras erzählen“: freilich bei näherem Zusehen schrumpft die „Ähnlichkeit“ auf das Minimum zusammen, daß in der Erzählung auch Fische vorkommen. Mit ihrem Fang hat alles ganz natürlich zugegangen und der „Wundermann“ hat eigentlich mit dem Fischzug gar nichts zu tun; er weiß nur als guter Rechner die Zahl der Fische genau anzugeben, ohne sie gezählt zu haben. Auch wäre es eine dem Kritiker durchaus geziemende Aufgabe, in den viel späteren Berichten der Neuplatoniker *Porphyrius* (233 — c. 304 nach Chr.) und *Jamblichus* (gest. c. 330 n. Chr.) die Verschmelzung von heidnischen und christlichen, gerade dem Evangelium entlehnten Stoffen vorerst gründlich zu untersuchen. Ohne sich mit solchen Untersuchungen viel Mühe zu machen, meint Strauß, daß gerade im Hinblick auf diese Ähnlichkeit der alten Sagen „nicht abzusehen ist, was der Ansicht noch entgegenstehen könnte, daß der Fischzug des Petrus nur die zur Wundergeschichte gewordene Gnome von den Menschen-

fischern sei", und wer das nicht begreift, „nun, der muß doch ebensowenig einen Begriff von Sage wie von Geschichte, von Natürlichem wie von Übernatürlichem haben" (Leben Jesu[4] I 558—67).

Da eine solche Beschränktheit nur einem ganz „supranaturalistisch" angehauchten und befangenen Menschen zuzumuten ist, erklärt sich auch *Weisse* hier ausnahmsweise ganz mit Strauß einverstanden: „Diese Erzählung muß sich jedem Unbefangenen als eine Erweiterung und Verzierung des nach allen drei Synoptikern von Jesus an die Fischer, die durch ihn zu Menschenfischern werden sollen, gesprochenen Wortes darstellen" (Evang. Gesch. II 138 f.).

Schleiermacher hingegen findet den von Strauß vermißten Zweck des Wunders recht gut denkbar; um aber an dem unbequemen Wunder selbst vorbeizukommen, nimmt er zu der von Strauß entschieden und mit Recht abgelehnten „Möglichkeit des menschlichen Wissens Christi um das Dasein der Fische an jener Stelle" seine Zuflucht (Leben Jesu p. 235). Diese „Möglichkeit" erleichtert ihm dann das Zugeständnis, daß der Bericht des Lukas nicht von Matthäus und Markus abhängig sei, sondern vor diesen den Vorzug verdiene.

Zu der gleichen Anschauung von der Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit des Lukasberichtes kommt außer *Bleek, Ammon* und anderen Kritikern auch der „orthodoxe" *Neander*, der den Bericht bei Matthäus „einen abgekürzteren", den bei Lukas „einen umständlicheren, anschaulicheren, von einem Augenzeugen herrührenden" nennt (Leben Jesu Christi p. 249). Um aber kein Naturwunder zugeben zu müssen, meint er später: „Aber es läßt sich auch die Sache so denken, daß wie das Werk Christi Werk Gottes war, und er stets im Bewußtseyn seiner Einheit mit dem himmlischen Vater handelte, die göttliche Vorsehung sein Wort durch dies den Glauben an ihn zu fördern dienende Naturereignis begleiten ließ, ohne daß natürliche Ursachen, wodurch dies herbeigeführt wurde, dadurch ausgeschlossen werden" (*ebd.* p. 358).

111. Die späteren Kritiker. Die späteren Kritiker hatten diesen Versuchen nur wenig Neues mehr hinzuzufügen. Vergeblich bemühten sich die Anhänger der Tübinger Schule, dem großen Kampfe des Juden- und Heidenchristentums auch diese Erzählung dienstbar zu machen: die ersten Judenapostel hätten umsonst gearbeitet und nichts gefangen; da sei Paulus auf die Höhe der Heidenwelt hinausgefahren und hätte einen reichen Fang gemacht. Zu einer solchen Vergewaltigung des Textes und der Geschichte konnten sich doch nicht viele verstehen und so kehrte man mehr oder weniger zu einer sagenhaften Um-

bildung des Wortes Jesu in das Wunderwerk zurück oder nahm zu einer Umgestaltung der von Johannes im letzten Kapitel gebotenen Erzählung seine Zuflucht.

In die Fußstapfen von Strauß tritt hier vollständig *Hase* (Gesch. Jesu p. 410—12) und ähnlich *Keim* (Gesch. Jesu II 214—6 und 499); sogar die „Parallelle mit der Pythagorassage" wird von beiden wieder herbeigeholt. Ebenso steht für *Schenkel* (Charakterbild p. 46 f.), *Wittichen* (Leben Jesu p. 88 f.), *A. Réville* (Jésus II 74), *H. Holtzmann* (Hand-Commentar[3] I 334) u. a. die tendenziöse Erfindung der Geschichte durch Lukas unter Anlehnung an die einfache Erzählung der beiden ersten Evangelisten fest, wobei die Tendenz bald in der Verherrlichung des Petrus, bald in der Verbreitung des Evangeliums in der Heidenwelt gefunden wird.

Während aber Schenkel u. a. in der Darstellung des Lukas nur eine Verflachung des ursprünglichen Berichtes erblicken, sieht *Ewald* dieselbe vielmehr als eine Vertiefung an, durch die „der anfang des höheren glaubens selbst tiefer geschildert" werde. Allerdings hat natürlich auch für diesen Kritiker die Erzählung des Lukas „ihre auf tausend früheren wahrnehmungen und wahrheiten beruhende höhere ausbildung empfangen" und es genügt ihm das bescheidenste Maß geschichtlicher Wahrheit, daß nämlich „irgendeine wirkliche erfahrung ihr zu grunde liegen muß" (Gesch. Chr. p. 362—4). Mit so „irgendeiner" Erfahrung wird sich jeder die Sache ganz nach seinem Geschmack zurechtlegen können.

Für *O. Holtzmann* hat der Vorgang gar nichts Unwahrscheinliches oder Undenkbares (d. h. Wunderbares), zeichnet sich vielmehr durch große natürliche Einfachheit aus, die nur durch „die ganze Haltung des evangelischen Berichtes" und „die scharf geprägte Art der Erzählung" „einigermaßen verwischt" wird (Leben Jesu p. 144). Er langt also wieder bei der alten Heidelberger Natürlichkeitserklärung an; nur wäre Strauß jetzt der Mühe überhoben, den Widerspruch mit dem Texte des Evangeliums erst noch nachzuweisen, da die Kritik mittlerweile die Scheu vor einem solchen Widerspruch abgelegt und in ganz „unbefangener" Forschung den Evangelisten die rechte Weise anzugeben gelernt hat, wie sie die Begebenheiten hätten erzählen müssen.

Das gleiche gilt von der neuesten Behandlung der Wunder Jesu in den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern" (V. Reihe 2. Heft: „Die Wunder im Neuen Testament" von Lic. *G. Traub* [Tübingen 1906] p. 62 f.). Dem Verfasser sind „alle die Reflexionen darüber, ob Jesus tatsächlich mit schärferem Blick gesehen oder eine den Fischern unbekannte Kenntnis der Fischzüge gehabt habe, vollständig bedeutungslos" und „an dem Maß der historischen Forschung gemessen alle haltlos". Ihm genügt für die Entstehung des Wunderberichtes die „durch-

aus wahrscheinliche" Annahme, „daß irgend eine harmlose [!] Aufforderung Jesu zu weiterer Arbeit nach mühsamer Enttäuschung und ein über Erwarten großer Erfolg den Anlaß zu der ganzen Skizze gegeben hat" (p. 63).

W. Soltau weiß außerdem genau festzustellen, daß Lukas diesen Abschnitt wie die anderen ihm eigentümlichen „*lediglich* der mündlichen Tradition verdankt", und zwar „beruht das einmal darauf, daß gezeigt werden kann, daß fast alle Elemente der Darstellung von Lukas der Rüstkammer seines Ideenkreises entnommen sind" etc.; trotz dieser „lediglich" mündlichen Quelle „ist keineswegs ausgeschlossen, daß manche dieser Erzählungen . . . damals schon schriftlich fixiert gewesen sind", weshalb es nicht zu verwundern, „daß die Anekdote" von Petri Fischzug „nachdem der Vorgang eine vielseitige Umwandlung erfahren hatte, eine wichtige Stellung im Petrusevangelium einnahm und auch in dem Zusatz des Johannesevangeliums (K. 21) wiederkehrt" (Unsere Evangelien p. 68 f.). Im Petrusevangelium heißt es nämlich in dem abgebrochenen letzten Satz: „Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder, wir nahmen unsere Netze und gingen fort an den See, und mit uns war Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr . . ." Es ist der Anfang der Erzählung des Schlußkapitels bei Johannes und es wäre Sache des Kritikers, die Identität dieser „Anekdote" mit dem Bericht des Lukas und die Wichtigkeit der Stellung derselben im Petrusevangelium aus dem noch nicht aufgefundenen Rest dieses Apokryphons zu zeigen.

Die ganz unbewiesene Identität des Fischzuges von Lc 5 mit dem bei Joh 21 nimmt, wie schon früher bemerkt, auch *Fr. Barth* und desgleichen *Joh. Weiß* (Die Schriften des N. T. p. 409) an. Der erstere fügt zur Hebung des Naturwunders die Bemerkung bei: „Jesus jagt den Jüngern die Fische nicht ins Netz, wie man sich geschmacklos ausgedrückt hat, sondern er zeigt ihnen, wo sie zu finden seien, mit demselben Fernblick, welchen wir schon sonst bei ihm wahrgenommen haben"; er konnte dies, „weil er mit Gott, dem Herrn der Welt, lebte und deshalb nichts ‚Unbelebtes' in der Natur fand, sondern der Anknüpfungspunkte genug für sein Wirken zum Heil des Menschen, der Krone der Schöpfung" (Hauptprobleme[2] p. 141). Andere Kritiker hatten diese auch von Schleiermacher befürwortete Kenntnis Christi um das Dasein der Fische an jener Stelle namentlich den mit ihrem heimatlichen See vertrauten Fischern gegenüber bedenklich gefunden und manche werden auch nicht den nötigen kritischen Scharfblick besitzen, um diesen menschlichen Fernblick Christi zum Heil der Krone der Schöpfung aus seinem Leben mit Gott begreifen zu können.

Bernh. Weiß spricht über die früheren kritischen Versuche das scharfe, aber berechtigte Urteil: „Das ist nun freilich alles geschichtswidrige Phantasterei"; aber er fällt auch hier wieder in den von ihm

verurteilten Fehler, indem er den von Lukas erzählten Fischzug für identisch erklärt mit dem bei Joh 21. „Hier hat sich offenbar in der Erinnerung die Erzählung von der Berufung des Petrus vermischt mit der von seiner Wiedereinsetzung in das ihm übertragene Amt, und so ist die Geschichte von dem wunderbaren Fischzuge, an die sich diese knüpft, mit jener verbunden worden" (Leben Jesu[4] I 419 f.). Das ist nun freilich auch „geschichtswidrige Phantasterei": denn alles, was der Erzählung des Lukas von V. 3—11 eigentümlich ist, fehlt vollständig bei Johannes, und das, was dieser erzählt, paßt gar nicht zu der Situation bei Lukas. Daß beide Male vom See Gennesaret und von Petrus und den Söhnen des Zebedäus und von einem reichen Fischzug nach voraufgegangener fruchtloser Arbeit die Rede ist, genügt doch sicher nicht, um ohne jeden Beweis alle Verschiedenheiten als ungeschichtliche Zutaten beiseite zu schieben.

112. Das Schweigen der beiden ersten Evangelisten. Auch bei diesem Wunder wird von manchen Kritikern besonders das Schweigen der beiden ersten Evangelisten gegen die Geschichtlichkeit des Lukasberichtes geltend gemacht. Zunächst gilt aber auch hier das beim Wunder von Kana Bemerkte (p. 164): trotz des Schweigens der anderen behält der eine Evangelist doch den vollen Anspruch auf Glaubwürdigkeit, der seiner Darstellung im übrigen durchaus zukommt, selbst wenn wir über die Gründe jenes Schweigens nichts zu sagen wüßten.

Sodann macht uns auch bei dieser Erzählung der Zweck und die Anlage der einzelnen Evangelien wenigstens mit hinreichender Wahrscheinlichkeit das Schweigen erklärlich. Matthäus wollte vor allem die Messianität Jesu beweisen; er führt daher nach der längeren Einleitung (1, 1—4,11) in seinem ersten Teile (4,12—14,12) ohne Rücksicht auf die chronologische Ordnung drei Hauptargumente vor, indem er Jesum als Lehrer, als Wundertäter und als Begründer eines neuen Reiches zeigt. Bevor er aber im fünften Kapitel die Lehre des Heilandes darzustellen beginnt, gibt er in den letzten Versen des vierten Kapitels eine summarische Zusammenfassung dieser dreifachen messianischen Wirksamkeit, indem er (4,17—25) ganz kurz über die Berufung der vier ersten Apostel, die Lehr- und Wun-

dertätigkeit im allgemeinen berichtet, ohne auf die Erzählung einzelner Wunder einzugehen, die er im achten und neunten Kapitel zusammenstellt (vgl. *R. Cornely,* Introd. spec. in N. T.[2] p. 64—9).

Aus diesem Gang der Darstellung wird die Nichterwähnung des Fischzuges leicht begreiflich und hat durchaus nicht das Befremdliche und noch viel weniger jene Beweiskraft gegen die Erzählung des dritten Evangelisten, welche die Kritiker darin finden wollen.

Umsoweniger verständlich erscheint aber für manche das Schweigen des Markus, bei dem eine solche dogmatische Anlage der Darstellung nicht der Grund sein kann. Weil Markus nach der durchaus begründeten traditionellen Annahme seinen Stoff aus den Predigten des Petrus geschöpft hat, müßte er doch, meint man, jedenfalls von ihm etwas über dies Ereignis erfahren haben, bei dem der Apostelfürst eine so große Rolle spielte.

Zwei Erwägungen werden aber auch hier dem „unbefangenen“ Beobachter allen Anstoß nehmen. Zuvörderst war die Begebenheit besonders für Petrus sehr ehrenvoll, wie auch die Kritiker anerkennen. „Jedenfalls“, bemerkt *Karl Wittichen* zu Lc 5,1—11, „hat die Erzählung die Tendenz einer Verherrlichung des Petrus“ (Leben Jesu p. 89). Sodann aber zeigt sich gerade im Markusevangelium an vielen Stellen die Eigentümlichkeit, daß es gerade die für Petrus ehrenvollen Vorgänge mit Stillschweigen übergeht, während es z. B. die Verleugnung nicht bloß erwähnt, sondern noch genauer berichtet, als die anderen Evangelien. Schon die Väter, insbesondere *Eusebius* und der h. *Chrysostomus,* haben diese Eigentümlichkeit bemerkt und als Ursache derselben die Bescheidenheit und Demut des Apostelfürsten hervorgehoben (vgl. *Cornely* aaO. p. 90—3).

So findet auch dieses Bedenken eine vollkommen ausreichende Lösung.

§ 5. Bedeutung des Wunders

113. Vorbereitung der Apostel für die endgültige Nachfolge. Die Bedeutung dieses ersten der sogenannten Seewunder liegt hauptsächlich in seiner Beziehung auf den apostolischen Beruf. Schon aus der Erklärung des Textes geht dies deutlich hervor und es genügt, hier kurz an die Hauptmomente zu erinnern.

Aus dem ganzen Verlauf der Begebenheit erkennen wir die Absicht, welche den Heiland bei dem Wunder leitete. Er stand im Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit. Nicht allein wollte er die Hand ans Werk legen, sondern mit Hilfe von treuen Jüngern, die er sich zu seinen Werkzeugen erkoren hatte und zu Aposteln für die große Weltmission seines Evangeliums heranzubilden beabsichtigte. Während die übrigen Lehrer in Israel nur dazu Schüler um sich sammelten, um sie in ein tieferes Verständnis des Gesetzes einzuführen und so ihnen die Lehren der Weisheit mitzuteilen, sollten die Jünger, die sich an Christus anschlossen, nicht bloß seine neue Lehre verstehen lernen, sondern vor allem an der Ausbreitung dieser Lehre des Evangeliums und an der Begründung seines neuen, geistigen Reiches in sich und anderen mitwirken. Deshalb konnte es nicht genügen, daß sie ihren Meister eine Zeitlang auf seinen Wanderungen begleiteten, um dann wieder zu ihrer Familie und ihrem Gewerbe zurückzukehren. Es war eine vollkommene Nachfolge, eine gänzliche Hingabe an seine Person und sein Werk erforderlich. Dazu bedurfte es aber wirksamer Beweggründe und namentlich eines unbedingten Vertrauens auf seinen mächtigen Beistand.

Eine entferntere Vorbereitung der Jünger auf ihren Beruf hatte der Heiland schon gleich mit der ersten Einladung bald nach der Taufe am Jordan begonnen. Sie waren jedenfalls eine Zeitlang bei ihrem neuen Meister geblieben und auch Zeugen seines ersten Wunders in Kana und seiner ersten Wirksamkeit in Kapharnaum und in der Umgegend gewesen. Als er aber dann nach Jerusalem zog

(Joh 2,13), hatten sich die meisten von ihnen wahrscheinlich wieder ihrem Gewerbe zugewandt und das Fischen auf dem See wieder begonnen. Nachdem er später zum zweiten Male von Judäa nach Kapharnaum zurückgekehrt war, konnten sie wiederum seine wunderbare Macht in der Austreibung der bösen Geister und in der Heilung der Schwiegermutter des Petrus und vieler Kranken teils selbst sehen, teils von anderen erfahren (Lc 4,33—41).

So war der Tag des reichen Fischzuges gekommen. Er sollte den vier armen Fischern den letzten entscheidenden Ruf zur Nachfolge bringen. Wie wollte der Herr sie nun in der besten Weise dazu bereiten? Gewiß hat er in der vorausgehenden Lehre schon durch manches Wort vom Himmelreich ihre Herzen getroffen, zumal seine Gnade ganz besonders reichlich für sie die Worte begleitet haben wird. Aber er wollte ihnen und namentlich dem Petrus noch mehr bieten. Gar mancherlei Bedenken mochten ihn und die anderen im Hinblick auf den hohen Beruf beschleichen: die Sorge für Haus und Familie, die Furcht vor den Opfern und Schwierigkeiten des neuen Lebens, die Bangigkeit vor der eigenen Unfähigkeit zu der hohen Aufgabe. Alles das wollte nun Christus ihnen nehmen durch einen handgreiflichen Erweis seiner göttlichen Macht und die Zusicherung seines wirksamen Beistandes. Er tat es, indem er ihnen einen so unerwartet reichlichen Fang gewährte und das tröstliche Wort daran anknüpfte: *„Fürchte dich nicht; von nun an sollst du Menschenfischer sein.“*

114. Allegorische Beziehung auf die apostolische Tätigkeit. Darin liegt also die erste Bedeutung dieses Wunders, daß es den Aposteln und namentlich dem Petrus ein demütiges Vertrauen auf die Hilfe ihres Meisters einflößen und sie zugleich zu großmütiger Annahme seines Rufes bewegen sollte.

Das Wort des Heilandes an Petrus: *„Von nun an sollst du Menschenfischer sein“* und jenes, das er in der Berufung an alle vier Jünger richtete: *„Folget mir und ich*

will euch zu Menschenfischern machen", zeigt uns aber noch eine weitere Bedeutung dieses wunderbaren Fischzuges. Es ist die allegorische Beziehung desselben auf die spätere Tätigkeit der Jünger im apostolischen Berufe. Wir sind hier nicht bloß durch die Natur des Wunders zu dieser allegorischen Auslegung berechtigt, sondern werden auch von Christus selbst durch jene Worte ausdrücklich auf dieselbe hingewiesen.

In vielfacher Hinsicht ist das Bild, das Christus wählte, ein sehr treffendes; es war ganz dem Ideenkreis der galiläischen Fischer angepaßt und entsprach ihrer späteren Wirksamkeit 1) hinsichtlich der Art ihrer Arbeiten, 2) der Größe ihrer Mühen und 3) des Reichtums ihrer Erfolge.

Für die Art der Arbeiten bemerkt der h. *Augustinus* über den Grund, weshalb die Apostel gerade als Fischer bezeichnet werden: „De abysso et profundo maris superstitionis idolatriae credentes piscati sunt retibus fidei . . . Quare Apostoli neminem coegerunt, neminem impulerunt? Quia piscator est, retia mittit in mare, quod incurrerit, trahit. Venator autem silvas cingit, sentes excutit, terroribus undique multiplicatis cogit in retia" (De utilitate jejunii c. 9,11. *M.* 40,714). Eine andere Ähnlichkeit hebt der h. *Ambrosius* hervor: „Quae sunt autem Apostolorum quae laxari jubentur retia nisi verborum complexiones et quasi quidam orationis sinus et disputationum recessus, qui eos quos ceperint non amittant? Et bene apostolica instrumenta piscandi retia sunt, quae non captos perimunt, sed reservant et de profundo ad lumen extrahunt, fluctuantes de infimis ad superna transducunt" (In Lc 5,4. Corp. script. eccl. lat. 32,176).

Auch die mancherlei Mühen und Opfer des Fischerberufes können ein Bild der apostolischen Arbeiten sein. Fern vom heimischen Herd und von der Familie haben die Fischer auf dem oft stürmischen See mit vielen Beschwerden ihrem Berufe nachzugehen und müssen darauf gefaßt sein, oft vergeblich die größten Anstrengungen zu machen, ohne ihren Zweck zu errreichen. Opfer und Anstrengungen anderer Art wird auch das apostolische Leben bringen und nicht selten ein gerütteltes Maß von Mühen und Beschwerden, um trotz der sich erhebenden Stürme und Widersprüche die Menschen für das ewige Leben zu gewinnen.

Doch wo das Wort des Herrn den Beruf verleiht und sein Wille die Arbeiten leitet, da wird auch der Erfolg in seiner alle Erwartungen übertreffenden Fülle dem reichen Fischzug des Petrus gleichen. Nur muß diese Bedingung auch wirklich erfüllt sein; denn wo der apostolische Arbeiter nur auf seine Kraft sich stützt und nicht auf die zu-

vorkommende und mitwirkende und alles vollendende Gnade, da wird er auch mit Petrus sagen müssen: „*Per totam noctem laborantes nihil cepimus*". Der h. *Beda* bemerkt dazu treffend: „Nisi Dominus cor illustraverit auditorum, doctor in nocte laborat; nisi in verbo gratiae supernae laxata fuerint instrumenta disputationum, frustra vocis suae praedicator jaculum mittit, quia fides populorum non sapientia verbi compositi, sed divinae vocationis munere provenit" (In Lc 5,5. *M.* 92,382 D). Denselben Gedanken spricht auch der Verfasser des *Opus imperfectum in Matthaeum* aus: „Nam sicut qui retia iactat in mare; nescit quos pisces comprehensurus est, sed quos Deus ei transmiserit, illi intrant in retia, sic et doctor, quando divini sermonis retia super populum iactat, nescit qui sunt accessuri ad Deum, sed quoscumque Deus excitaverit, illi adhaerent doctrinae. Ergo sicut in piscatore labor solus requiritur piscandi, Deus autem transmittit capturam, sic et in doctore nihil requiritur nisi instantia doctrinae, populum autem non corrigit homo, sed Deus" (Hom. 7, n. 18. *M.*, P. G. 56,674).

Die weitere Ausführung des von Christus gebrauchten Bildes ergibt die Beziehung des Meeres auf die Welt, der Fische auf die Menschen, des Schiffes auf die Kirche, des Ufers auf die Ewigkeit. Andere Vergleichungspunkte hebt der h. *Augustinus* in seinen *Quaestiones evangeliorum* hervor (L. II 2; vgl. Sermo 248—253. *M.* 35,1333 f.; 38,1158—82).

115. Das Wunder als Realweissagung auf die Zukunft des Gottesreiches auf Erden. Mit der von Christus selbst nahegelegten allegorischen Bedeutung des Wunders hängt die typisch-symbolische enge zusammen, nach welcher dieser reiche Fischzug auch als eine Realweissagung auf die Zukunft des Gottesreiches auf Erden betrachtet werden kann.

Nach den Absichten des Erlösers sollten die Arbeiten am Heile der Menschen, die er unter dem Bilde des Menschenfischens zusammenfaßt, in seiner heiligen Kirche nach dem von ihm selbst entworfenen Plane zur Ausführung gelangen. Die großen Grundzüge dieses Planes können wir nun schon in diesem wunderbaren Fischfang angedeutet sehen.

1) Alles hängt zunächst ab von dem Worte und der Anordnung ihres göttlichen Stifters. Der Wille Christi bleibt überall und für immer die Richtschnur und der Maßstab für jede Wirksamkeit in der Kirche; er muß dem einzelnen

Arbeiter durch den Beruf seinen Platz anweisen, er muß auch die Weise der Tätigkeit regeln und jedes Wirken des einzelnen wie der Gesamtheit zum glücklichen Ziele lenken. Die ganze Kirche und jeder einzelne in ihr tätige Fischer wird immer wieder mit Petrus sagen müssen: „*In verbo tuo laxabo rete*“.

2) Nach dem Willen Christi wird aber in der Wirksamkeit der Kirche Petrus die Führung haben müssen. Als das von Christus gelegte Felsenfundament hat er das Gebäude zu tragen, das durch die Arbeiten der übrigen errichtet wird; als derjenige, dem insbesondere die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut sind, hat er die Aufsicht und Leitung über alle, welche die Menschen durch die Pforten dieses Reiches zum Leben einführen sollen. Es soll alle bestärken, aller Hirte und Führer sein, und nach ihm sollen seine Nachfolger im Amte zum Besten seiner Kirche auf gleiche Weise im Auftrage des Herrn wirken. Auch darauf weist uns das Wunder hin; denn wie der h. *Ambrosius* bemerkt, „etsi aliis imperatur ut laxent retia sua, soli tamen Petro dicitur: *duc in altum,* hoc est in profundum disputationum. Quid enim tam altum quam altitudinem divitiarum videre, scire Dei Filium et professionem divinae generationis adsumere? quam licet mens non queat humana plenae rationis investigatione conprehendere, fidei tamen plenitudo conplectitur. . . . In hoc altum disputationis ecclesia a Petro ducitur, ut videat hinc resurgentem Dei Filium, inde Sanctum Spiritum profluentem“ (In Lc 5,4. Corp. script. eccl. lat. 32,175 f.).

3) In diesen Arbeiten soll dann das Reich Gottes in der Kirche sich ausbreiten bis an die Grenzen des Erdkreises und von allen Seiten die Völker in sich aufnehmen. In dem reichen Fischzuge des Petrus wird dieses vorgebildet durch die außerordentlich große Menge der Fische, die in dem Netze kaum Platz finden. Wo nach dem Wort und Willen des Herrn das Werk unternommen und im Vereine mit Petrus gearbeitet wird, kann der Erfolg nimmer fehlen.

Nach dem Vorgang der h. Väter könnte man auch in manchen Einzelheiten der Erzählung einen Hinweis auf die Schicksale des Gottesreiches auf Erden erblicken. So bemerkt z. B. der h. *Augustinus:* „Missa sunt retia; ceperunt tantum piscium, ut duo navigia implerentur et ipsa retia eadem piscium multitudine scinderentur . . . Duo autem illa navigia duos populos significabant, Judaeorum et gentium, Synagogae et Ecclesiae, circumcisionis et praeputii. Illorum enim duorum navigiorum tamquam duorum parietum de diverso venientium lapis angularis est Christus (Eph 2,11—22). Sed quid audivimus? Ibi premebantur navigia prae multitudine. Sic fit modo: multi christiani, qui male vivunt, Ecclesiam premunt. Parum est quia premunt: et retia disrumpunt. Nam si non essent retia scissa, schismata non essent commissa" (Sermo 248 n. 2. *M.* 38,1159; vgl. auch Sermo 249—252 und Tract. 122 in Joh n. 7. *M.* 38,1161—79; 35,1962 f.).

So bietet uns das Wunder des reichen Fischzuges Petri nach seiner typisch-symbolischen Bedeutung die großen Grundlinien der Heilstätigkeit der Kirche und zeigt uns die Zukunft dieses von Christus gestifteten Gottesreiches auf Erden, wie sie uns auch in der Parabel vom Fischnetz so schön und anschaulich vor Augen geführt werden (vgl. „Parabeln"[2] p. 206—15).

Auch die Kritiker, und insbesondere *D. Fr. Strauß* und *H. J. Holtzmann,* erkennen diesen symbolischen Charakter der Erzählung des Evangeliums an; sie lassen sich aber durch ihre unbewiesenen Voraussetzungen dazu verleiten, den historischen Charakter der Tatsache zu leugnen und den Bericht als eine aus der symbolischen Bedeutung noch erkennbare Erfindung der späteren Generation zu bezeichnen. Vgl. *Chable,* Wunder Jesu p. 85—8.

§ 6. Fisch und Fischer in der altchristlichen Kunst

116. Auch bei diesem Wunder lassen uns die altchristlichen Denkmäler die Bedeutung des Fischzuges Petri und des Wortes Jesu vom Menschenfischer noch besser erkennen.

Der wunderbare Fischfang selbst ist freilich nur selten auf diesen Monumenten dargestellt worden. Von den bisher bekannten Katakombengemälden dürfte kein einziges dafür in Betracht kommen. Auch von den Sarkophagdar-

stellungen kann nur das Fragment eines Sarkophags aus Torres in Sardinien (*Garrucci* V 395,5) dafür angeführt werden; er zeigt einen Fischer in seiner Barke, wie er sein mit großen Fischen angefülltes Netz aus dem Wasser herauszieht und sich über diesen reichen Fang verwundert. Unter den Mosaikbildern bietet die Wölbung des Baptisteriums S. Giovanni in Fonte in der Kathedrale zu Neapel ebenfalls den wunderbaren Fischzug (*Garrucci* IV 269); da aber Christus am Ufer steht, so ist bei dieser Darstellung eher an den zweiten Fischfang (Joh 21) zu denken. Ein Mosaikbild von S. Apollinare nuovo (S. Martino) in Ravenna stellt die Berufung der beiden Fischer Petrus und Andreas dar, die gerade ihr Netz in den See werfen (*Garrucci* IV 249,5). In einer Miniatur des Evangelienbuches Gregors d. Gr. zu Cambridge (Corpus Christi College Nr. 286) sind die beiden Szenen abgebildet und durch die beigefügten Inschriften erklärt, wie Christus vom Schifflein des Petrus aus das Volk lehrt und wie Petrus vor dem Heiland auf die Knie fällt und seine Unwürdigkeit bekennt (*Garrucci* III 141,1; *St. Beissel,* Geschichte der Evangelienbücher p. 86—90). Auch das Echternacher Perikopenbuch in Bremen weist ein Bild des Fischfanges auf und vielleicht ebenfalls die zweifelhafte Oxforder Elfenbeintafel (*Beissel ebd.* p. 345. 342). In späterer Zeit wurde das Wunder z. B. auf den Säulen des Altarbaldachins von S. Marco in Venedig dargestellt (11. Jahrh.) und von Ekkehard dem Jüngeren in dem Zyklus für den Mainzer Dom in Vorschlag gebracht (1021—1031; *Beissel ebd.* 342 f.).

Um so häufiger finden wir aber Fische und Fischer auf den altchristlichen Monumenten. Der Fisch gehört zu den ältesten und beliebtesten Symbolen der christlichen Kunst, namentlich in den drei ersten Jahrhunderten; man trifft ihn auf den Wandgemälden, Grabdenkmälern (etwa 100mal), Gemmen, Siegelringen, Lampen, Glasgefäßen, Amuletten. Nach dem h. *Melito* von Sardes bedeutet er Christus oder die Gläubigen oder die Bösen (Clavis, de mundo n. 40, bei *Pitra,* Spicileg. Solesm. II 173).

In der gewöhnlichsten Beziehung des Ἰχθύς auf Christus oder auf die h. Eucharistie kommt das Fischsymbol für unser Wunder weniger in Betracht. Vgl. darüber *Th. M. Mamachius,* Origines et antiquitates christianae² I (Romae 1841) I 6 p. 59 f.; *J. B. Pitra,* Spicileg. Solesm. III 499—543 und p. 577—84; *J. B. de Rossi ebd.* p. 545—77; * *Ferd. Becker,* Die Darstellung Jesu Christi unter dem Sinnbild des Fisches, Breslau 1866; *Martigny,* Dict. des antiqu. chrét.² p. 653—9; *Heuser* bei *Kraus,* Realencykl. d. christl. Alterthümer I 516—24 u. a.

Die Deutung des Fisches auf die Gläubigen steht hingegen in enger Beziehung zu unserem Wunder und wird in dem Worte des Heilandes von dem Menschenfischer ausdrücklich vorausgesetzt. Als eine Illustration zu diesem Worte können namentlich manche Darstellungen des Fischers gelten, die sich auf den Gemälden der Katakomben und in den Skulpturen der Sarkophage finden.

Daß der Fisch auch in den ersten Jahrhunderten häufig als Symbol der Gläubigen aufgefaßt wurde, beweisen uns klar die Aussprüche der alten christlichen Schriftsteller. Am bekanntesten ist die oft zitierte Stelle *Tertullians*: „Nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus" (De bapt. 1). Dasselbe sagt uns *Clemens Alexandrinus* in dem schönen Hymnus auf Christus den Erlöser, welcher seinem „Paedagogus" angehängt ist und in welchem er den Heiland also anredet (*M.* 8,681 C):

Ἁλιεῦ μερόπων
Τῶν σωζομένων,
Πελάγους κακίας
Ἰχθῦς ἁγνούς
Κύματος ἐχθροῦ
Γλυκερῇ ζωῇ δελεάζων.

„Fischer der Sterblichen,
Die du erlöset,
Im Meere der Bosheit
Die reinen Fische
Aus feindlichen Fluten
Mit süßem Leben ködernd."

Der gleiche Gedanke kehrt wieder in der berühmten altchristlichen Grabschrift von Autun (bei *Pitra,* Spicil. Solesm. I 554—64):

Ἰχθύος ο(ὐρανίου θε)ῖον γένος, ἤτορι σεμνῷ
Χρῆσε λαβὼ(ν ζωὴ)ν ἄμβροτον ἐν βροτέοι(ς)
Θεσπεσίων ὑδάτων·

„Piscis caelestis divinum genus, integerrimi pectoris
Esto, assumta vita immortali inter mortales
Sacratis in lymphis.“

Auch bei Abbildungen, in welchen der Fisch allein vorkommt ohne den Fischer, ist zuweilen die Deutung auf die Gläubigen berechtigt (vgl. *Heuser* aaO. p. 524 f.).

Insbesondere ist aber bei manchen Darstellungen eines einzelnen Fischers, der einen Fisch mit der Angel aus dem Wasser zieht, die Beziehung auf unseren Text des Evangeliums nicht zu verkennen. Dahin gehören vor allem die beiden bekannten Bilder aus den Sakramentskapellen von S. Callisto (*de Rossi*, Roma Sotterranea II tav. XV f.; *Wilpert*, Die Malereien der Sakramentskapellen in der Katakombe des h. Callistus [Freiburg 1897] p. 16. 18 und Figur 9. 11; *ders.*, Malereien der Katakomben Roms p. 263 f. und Tafel 27,2. 3), während ein ähnliches Fresko aus der Katakombe der h. Domitilla wohl nur ein reines Dekorationsstück ist (*Wilpert*, Malereien der Katakomben Roms p. 263 und Tafel 7,1). In S. Callisto ist zur Linken des Fischers beide Male Moses abgebildet, der Wasser aus dem Felsen schlägt; außerdem zeigen die Wände der Kapellen das Mahl der sieben Jünger am See Tiberias (Joh 21), die Taufe eines Knaben, den Gichtbrüchigen, die Jonasszenen, die Auferweckung des Lazarus, Abrahams Opfer u. a. Durch diese Verbindung mit biblischen Szenen ist die Bedeutung des Bildes jenes Fischers als eines Taufsymboles sichergestellt. Auch verschiedene Darstellungen auf Sarkophagen und anderen Denkmälern dürften dahin zu rechnen sein (vgl. *Garrucci* V 307,1. 3; 370,2; 371,4; 393,4; 395,4; VI 411,3; 467,2; 474,3), obwohl der symbolische Sinn nicht bei allen gleich sicher ist.

Nach den Erklärungen der h. Väter können wir in der Figur des Fischers entweder Christus den Erlöser sehen, den „Fischer der Sterblichen“ (*Clemens Al.*), der durch die Taufe die Menschen aus dem „Meere der Bosheit“ errettet, oder auch diejenigen, welche er zu Menschenfischern gemacht, und insbesondere den h. Petrus. Letzteres ist klar ausgedrückt in einer Elfenbeinskulptur, die jetzt im Vatikanischen Museum aufbewahrt wird; sie stellt eine Barke dar, in der Christus in der Mitte sitzt, während Petrus mit einem Netze einen großen Fisch aus dem Wasser zieht, und eine dritte Person sich im Schifflein am Rande festhält. Auf beiden Seiten steht am unteren Teile der Barke die Inschrift: ΕΥΣΕΒΙ ΖΗΣΑΙΣ. Der Sinn der Darstellung wird von *Garrucci* so erklärt: Christus lenkt das Schifflein, in welches Eusebius aufgenommen ist, den Petrus mit seinem Netze hineingebracht hat (Storia VI p. 101 f. und tav. 467,2). In ähnlichem Sinne nennt der h. *Paulinus* von Nola seinen geistlichen Vater Delphinus auch seinen Petrus, der ihn durch die Taufe aus dem Meere der Welt gerettet: „Meminerimus te non solum patrem, sed et Petrum

nobis factum esse, quia tu misisti hamum ad me de profundis et amaris huius saeculi fluctibus extrahendum, ut captura salutis efficerer, et cui vivebam naturae morerer, et cui mortuus eram Domino viverem" (Epist. 20 ad Delphinum: *M.* 61,249). Auf Christus bezieht dagegen der h. *Hilarius* das Bild des Fischers: „Unigenitus Dei Filius et Dei Verbum et Deus Verbum ad eruendos nos ex profundo saeculi huius naufragio descendit, doctrinae suae reti, cui regnum caelorum simile est, haec universa piscium genera extracturus" (in Ps 51,13. Corp. Script. eccl. lat. 22,107).

Die Beziehung des Fischfanges auf die Taufe gab auch Anlaß zu der häufigen Darstellung von Fischerszenen in den Baptisterien und auf den Taufwasserschalen; vgl. z. B. das Mosaik von S. Costanza (*Garrucci* IV 204), die Bronzeschale von S. Prätextat im Museum Kircherianum (*ebd.* VI 461, 2 und p. 89) etc. Vgl. *Heuser* bei *Kraus*, Realencykl. I 525—8 und die oben (p. 234) angeführte Literatur.

§ 7. Praktische Anwendungen

117. Unser Verhalten zu Christus, zur Kirche und zu unserem Berufe. Die Erklärung des Textes und die Bedeutung des Wunders zeigen uns leicht den Weg zu vielfachen praktischen Anwendungen der Erzählung. Wir können sie insbesondere machen hinsichtlich unseres Verhaltens zu Christus, zur Kirche und zu unserem Berufe.

Das Beispiel des Petrus und seiner Gefährten lehrt uns Christus gegenüber 1) bereitwillige Folgsamkeit, 2) demütiges Vertrauen, 3) opferwillige Hingabe.

Zuerst bereitwillige Folgsamkeit. Wo der Meister mit einer Bitte sich einstellt, ist es Sache des Jüngers, dem Wunsche folgsam zu entsprechen. Kommt auch die Bitte recht ungelegen und bringt ihre Erfüllung auch manche Unbequemlichkeit mit sich, wo er winkt und ruft, darf kein Zögern noch Zaudern sich zeigen: nescit tarda molimina!

Dabei geschieht es nicht selten, daß Christus es mit uns macht wie mit Petrus: zuerst handelt es sich nur um eine kleine Bitte, nur ein wenig soll er vom Lande wegfahren; dann heißt es aber zum zweiten Male schon: *„Fahr*

hinaus auf die Höhe!", und schließlich hört er am Ufer das letzte Wort: *„Folget mir nach!"*. Durch treue Folgsamkeit im Kleinen können auch wir es verdienen, daß Christi Wort uns weiter führt von geringen Anfängen zu ernsterer Arbeit und näherer Gefolgschaft in seinem Dienste. Bereitwillige Folgsamkeit wird unsererseits die erste Bedingung dazu sein.

Sie muß jedoch wie bei Petrus von einem demütigen Vertrauen begleitet sein. In der Demut soll uns immer mehr befestigen die Erkenntnis der eigenen Unwürdigkeit und der Unzulänglichkeit unserer Kräfte ohne die helfende Gnade des Heilandes. Je weniger wir uns aber auf das eigene Können verlassen, desto fester soll unser Vertrauen auf den Beistand Christi sein. Seine göttliche Macht und seine liebreiche Güte, die er dem Petrus in diesem Wunder gezeigt, ist auch heute noch die gleiche und bleibt der wirksamste Beweggrund des nie wankenden Vertrauens auf seine Hilfe. Wenn wir daher mit Petrus sprechen: *„Ich bin ein sündiger Mensch, Herr"* und *„Die ganze Nacht haben wir uns abgemüht und nichts gefangen"*, müssen wir auch mit ihm hinzufügen: *„Auf dein Wort hin will ich das Netz auswerfen."*

Endlich ist großmütiger Opfergeist erfordert. Denn wo der Heiland zu einem großen Fange einladet, wird in der Regel ein kleineres oder größeres Opfer von uns verlangt werden. Nachdem Petrus genug Fische auf dem See gefangen, ruft der Meister ihn zur Teilnahme an der größten und erhabensten Arbeit in seinem neuen Gottesreiche, jedoch unter der Bedingung eines großen Opfers, daß er nämlich alles verlasse und ihm in seinem unstäten Wanderleben folge. Durch seine opferwillige Hingabe an die Person und die Sache seines Herrn hat sich der arme galiläische Fischer des Rufes zu seiner hohen Stellung im Gottesreiche würdig erwiesen. Opfergeist und Hingabe an Christus wird immer und überall die Bedingung zur erfolgreichen Teilnahme an seinem erhabenen Werke bleiben. Diese Opfergesinnung, die ihr herrlichstes Vorbild im Herzen des Erlösers findet,

wird von jedem wenigstens in der vollkommenen Losschälung von aller Anhänglichkeit an das Irdische betätigt werden müssen.

Wir werden aber diesen Anschluß an Christus praktisch nur in seiner *Kirche* verwirklichen können. Im Schifflein Petri verkündet der Heiland seine Lehre, unter Führung des Petrus läßt er die Netze zum Fange auswerfen, in der Gemeinschaft mit Petrus will er den reichsten Erfolg der Arbeit gewähren. Nur in der wahren Kirche, die von Petrus geleitet wird, können wir zum rechten Verständnis der Worte der ewigen Weisheit gelangen und unsere Kräfte in der von Gott gewollten Weise im Werke betätigen und gesegneten Erfolg von unserer Arbeit erhoffen.

Innerhalb der Kirche ist jedem sein Platz angewiesen durch seinen besonderen *Beruf*. Zunächst kann der reiche Fischzug sicher für diejenigen recht lehrreich sein, welche zur Teilnahme an der apostolischen Fischerarbeit im engeren Sinne berufen sind. Das Beispiel Christi und seiner Jünger zeigt ihnen den Weg, wie sie mit Eifer und Klugheit und Liebe und mit folgsamer, demütiger, vertrauensvoller und opferfreudiger Hingabe den Arbeiten ihres Berufes sich widmen sollen. Doch auch in jedem anderen Stande wird dieses Beispiel alle Jünger des Erlösers zur eifrigen Erfüllung ihrer Pflichten im Dienste des einen ewigen Herrn und Meisters antreiben und allen den wahren Geist in dem Anschluß an den Heiland und seine Kirche offenbaren.

118. Das Wunder in der Liturgie und Predigt. In der kirchlichen Liturgie hat die Erzählung vom ersten wunderbaren Fischfang ihren Platz als Perikope des vierten Sonntags nach Pfingsten; sie wird auch in den Antiphonen zum „Benedictus“ und „Magnificat“ der zweiten Vesper berücksichtigt. Als Lesung in der dritten Nokturn dient ein Abschnitt aus dem Kommentar des h. *Ambrosius* zum Texte des h. Lukas. Die griechische Kirche beginnt

mit der Lesung „περὶ τῆς ἄγρας τῶν ἰχθύων“ die Reihe der sonntäglichen Perikopen aus Lukas am siebzehnten Sonntag nach Pfingsten (Κυριακὴ πρώτη τοῦ Λουκᾶ. *N. Nilles*, Kalend.[2] II 451).

In den kleineren Teilen des Propriums der Messe im römischen Missale (Introitus, Graduale, Offertorium, Communio) kommt am genannten vierten Sonntage nach Pfingsten hauptsächlich die Stimmung des Vertrauens zu Gott und einer demütigen Reuegesinnung zum Ausdruck. Es paßt dieses recht gut zu unserem Evangelium; doch darf die Übereinstimmung nicht als von der Kirche beabsichtigt dargestellt werden, weil ursprünglich (z. B. noch beim sel. *Petrus Canisius*) das jetzige Evangelium des ersten Sonntags nach Pfingsten (Lc 6, 36—42) in dieser Messe des vierten und das Evangelium vom Fischfang in der Messe des fünften Sonntags gelesen wurde. Diese Verschiebung der Evangelien erstreckte sich auf alle Sonntage nach Pfingsten vom vierten bis zum dreiundzwanzigsten und ist auch bei anderen Wundern zu beachten; mit wenigen Ausnahmen wurden die übrigen Teile des Propriums der Messen nicht mit dem Evangelium gewechselt. Vgl. *P. Guéranger*, Das Kirchenjahr, deutsche Ausgabe XI 67 f.

Das Sonntagsevangelium wurde von den Homileten und Predigern häufig in sehr verschiedener Weise behandelt. *M. Faber* bietet fünfzehn Predigten (Conciones V 6—73), unter anderen über folgende Themata: 1. Historia naviculae Petrinae typus Ecclesiae catholicae (I. In Ecclesia gubernator Petrus eiusque successores; II. In Ecclesia purum Dei verbum; III. In Ecclesia sunt miracula vera, non daemoniaca; IV. In Ecclesia unum visibile caput; V. Ecclesia ducitur in altum; VI. Ab Ecclesia fides undique propagata; VII. Ab Ecclesia discedunt haeretici; VIII. Ecclesia habet vocationem et subordinationem ministrorum; IX. Ecclesia fluctuat, sed non mergitur); 2. Piscatio evangelica quomodo fieri debeat; 3. Quam frustra laborent sectatores mundi, immo quam sibi perniciose; 4. Causae cur tam pauci convertantur per verbi Dei praedicationem (I. Ignavi pisces; II. Vani et leves; III. Inconstantes; IV. Obstinati; V. Perversi); 5. Examinis conscientiae quotidie faciendi incitamenta et ratio; 13. Filii huius saeculi quantum laborent nihil capiendo; 14. Stimuli ad christianam perfectionem quaerendam; 15. Industriae, quibus multa et magna merita non multo labore comparari queant.

Bourdaloue handelt im Anschluß an den Text Lc 5,5 von den Werken des Glaubens (Sermon pour le quatrième dimanche après la Pentecôte: Sur les œuvres de la foi. Oeuvres VI 122—48). — Vom gleichen Text ausgehend redet *Fr. X. Lierheimer* über die eitle Sorge für das Zeitliche (Parabeln und Wunder p. 161—76), nachdem er in

seinen Vorträgen über „die Kirche Jesu Christi“ das Wunder des reichen Fischfanges als Vorbild der Katholizität der Kirche oder der Ausbreitung des Glaubens durch die Missionen erklärt hatte. — *H. Förster* zeigt in seiner Homilie über das Evangelium die Wahrheit des Satzes: „Wo der Herr ist, da ist Segen“ (Homilien[5] II 46—57); in seinen „Predigten“ behandelt er den Weg, auf dem wir zur Jüngerschaft Christi gelangen (II[6] 68—79: „durch heilsbegieriges Hören, durch frommes Vertrauen, durch demütiges Bekennen, durch gänzliches Hingeben an Christum und seine heilige Sache“); in den „Zeitpredigten“ bietet er eine Betrachtung über den Text des Evangeliums (II[4] 73—86). — *J. Schmitt* erklärt im ersten Jahrgang seiner Sonntagspredigten „die Bedingungen des Verdienstes“ (Kath. Sonn- und Festtagspredigten[4] I 327—37: „Wir müssen 1. den Tag zur Arbeit benützen; 2. Jesum bei uns haben; 3. das Netz wirklich auswerfen und zwar auf Jesu Wort“), im zweiten Jahrgang „die gute Meinung“ (*ebd.* II 254—67). — *A. Perger* betrachtet in dem Wunder „eine Versinnbildung der päpstlichen Unfehlbarkeit“ (Homilet. Predigten[3] p. 267—77).

Bei *A. Hungari* finden wir fünfzehn Predigten über das Evangelium (Musterpredigten[3] XIII 390—494), darunter eine Betrachtung von *J. Th. Wiser* und eine Homilie von *H. Bronnemair;* ferner eine Predigt von *S. Winkelhofer* über „Drei lehrreiche Blicke auf Jesus Christus“ (1. Der Volkslehrer auf dem Schiff; 2. Der Wundertäter auf dem Meere; 3. Der Jüngersammler am Ufer des Meeres); *Fr. X. Brauner* über „Jesus Christus, der wahre Menschenfischer“; *Fr. J. Moser* über „die Wichtigkeit der guten Meinung bei all unseren Handlungen“; *G. Kellermann* über den Einfluß der christlichen Religion auf die Erfüllung unseres Berufes; *G. Ackermann* über „das Verhalten des Christen bei gedeihlicher und bei ungedeihlicher Arbeit“; *B. Fuchs* über die Beweggründe zur Demut; *K. Eggert* über die Erlösung der Menschheit durch Christus; *J. Ehrler* über die Bedeutung der Armut; *J. Nickel* über „die Mittel und Wege, auf welchen Gott die Menschen zu ihrem Heile führt“; *M. A. Nickel* über „die Hilfe Jesu Christi, unseres Herrn“ („1. Wer diese Hilfe erfährt; 2. Wie er diese Hilfe empfindet 3. und wozu ihn diese Hilfe verpflichtet“); *A. Ruoff* über „die schwere und doch vergebliche Fischerei auf dem Meere der Welt“.

Vgl. außerdem *B. Petrus Canisius,* Notae in Evang. p. 821—36; *L'Évangile médité* I 290—6; *J. B. Hirscher,* Betrachtungen über die sonnt. Evang.[4] III 289—310; *A. Nebe,* Die evang. Perikopen III 83—104; *J. Müllendorff,* Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu p. 69 bis 75; *M. Meschler*[5] I 263—7; *J. B. Lohmann* II 524—8; *C. Berens,* Leben Jesu I 260—8.



III. Der zweite wunderbare Fischfang

Joh 21,1—14.

Vgl. S. *Joh. Chrysost.,* In Joh hom. 87,2 ff. (*M.* 59,475—8). S. *Augustinus,* Tract. 122—124 in Joh; Sermo 146. 147. 248—253 (*M.* 35,1959—76; 38,796—9. 1158—82). S. *Petrus Chrysologus,* Sermo 78 (*M.* 52,420—2). *Ps.-Fulgentius Rusp.,* Appendix sermo 41 de sexto die Paschae (*M.* 65,905 f.). S. *Gregor. M.,* Hom. 24 in evang. (*M.* 76,1183—8).

Ludolphus de Sax. II c. 79, p. 725—31. *Jansenius Gand.* c. 148 p. 1077—85. *Salmeron* XI tract. 28—32 p. 220—66. *Paulus,* L. J. I 2, 306—15. *Strauß,* L. J. I 560. 586—9; II 178—81. 610 f.; L. J. p. 413—5. *Weiße,* Evang. Gesch. II 402—7. *Schleiermacher,* L. J. p. 490—2. *Ewald,* Gesch. Chr. p. 363. *Trench,* p. 486—512. *Hase,* Gesch. J. p. 411. *Keim,* Gesch. J. III 563—6. *Weiß,* L. J. II 575 f. *Edersheim* II 647—51. *Fouard* II 422—9. *Le Camus* III 462—76. *Grimm* VII 441—500. *Laidlaw* p. 373—84. *Taylor* p. 438—49. *H. Burton* in The Expositor Ser. V Vol. I (1895 I) 456—70. **M. Eberhardt,* Evangelium Joh K. 21, Leipzig 1897. *A. Hilgenfeld* in Zeitschr. für wiss. Theol. XLI (1898) 480. *A. Klöpper ebd.* XLII (1899) 337—81. *Chable* p. 86—8. *Barth,* Hauptprobleme[2] p. 140 f. — Die Kommentare zu Joh 21,1—14.

§ 1. Text und Übersetzung

119. Wegen der Ähnlichkeit des Gegenstandes schließen wir hier gleich die Erzählung vom zweiten wunderbaren Fischfang an, die uns nur der h. Johannes berichtet:

Joh 21,1—14:

1. Μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος· ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως·

1. Postea manifestavit se iterum Jesus discipulis suis ad mare Tiberiadis. Manifestavit autem sic:

2. Ἦσαν ὁμοῦ Σίμων Πέτρος καὶ Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος καὶ Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο.

2. Erant simul Simon Petrus et Thomas, qui dicitur Didymus, et Nathanael, qui erat a Cana Galilaeae, et filii Zebedaei et alii ex discipulis eius duo.

3. Λέγει αὐτοῖς Σίμων Πέτρος· Ὑπάγω ἁλιεύειν. Λέγουσιν αὐτῷ· Ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί. Ἐξῆλθον καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν.

3. Dicit eis Simon Petrus: Vado piscari. Dicunt ei: Venimus et nos tecum. Et exierunt et ascenderunt in navim; et illa nocte nihil prendiderunt.

4. Πρωΐας δὲ ἤδη γινομένης ἔστη Ἰησοῦς ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν· οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν.

4. Mane autem facto stetit Jesus in littore: non tamen cognoverunt discipuli quia Jesus est.

5. Λέγει οὖν αὐτοῖς Ἰησοῦς· Παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε; Ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· Οὔ.

5. Dixit ergo eis Jesus: Pueri, numquid pulmentarium habetis? Responderunt ei: Non.

6. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· Βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε. Ἔβαλον οὖν, καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἑλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων.

6. Dicit eis: Mittite in dexteram navigii rete et invenietis. Miserunt ergo et iam non valebant illud trahere prae multitudine piscium.

7. Λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, τῷ Πέτρῳ· Ὁ κύριός ἐστιν. Σίμων οὖν Πέτρος, ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν, τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν·

7. Dixit ergo discipulus ille, quem diligebat Jesus, Petro: Dominus est. Simon Petrus, cum audisset, quia Dominus est, tunica succinxit se (erat enim nudus) et misit se in mare.

8. οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον, οὐ γάρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς, ἀλλὰ ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων, σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων.

8. Alii autem discipuli navigio venerunt (non enim longe erant a terra, sed quasi cubitis ducentis) trahentes rete piscium.

9. Ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν, βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον.

9. Ut ergo descenderunt in terram, viderunt prunas positas et piscem superpositum et panem.

10. Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων, ὧν ἐπιάσατε νῦν.

10. Dicit eis Jesus: Afferte de piscibus, quos prendidistis nunc.

11. Ἀνέβη Σίμων Πέτρος καὶ εἵλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν

11. Ascendit Simon Petrus et traxit rete in terram, plenum mag-

μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν· καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον.

12. Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Δεῦτε, ἀριστήσατε. Οὐδεὶς ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· Σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν.

13. Ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως.

14. Τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.

nis piscibus centum quinquaginta tribus. Et cum tanti essent, non est scissum rete.

12. Dicit eis Jesus: Venite, prandete. Et nemo audebat discumbentium interrogare eum: Tu quis es? scientes, quia Dominus est.

13. Et venit Jesus et accipit panem et dat eis, et piscem similiter.

14. Hoc iam tertio manifestatus est Jesus discipulis suis, cum resurrexisset a mortuis.

V. 1. τοις μαθηταις: + αυτου C³ D G etc., a b c d f q r, Pesch., arm., äth.; *discipulis* fehlt in e und fast allen Handschr. der Vulg. — 3. αυτοις: τουτοις D; — εξηλθον: + ουν ℵ G L etc.; — ενεβησαν: ανεβησαν Δ Λ, Text. rec.; — εις το πλοιον: + ευθυς A C³ P u. a., Text. rec. — 4. γινομενης A B C* u. a.; γενομενης ℵ C² D etc., Text. rec., *Lachm.*, *Brandsch.*; Vulg. *mane autem iam facto;* — επι τον αιγ. ℵ A D etc., *Tisch.*; εις τ. αιγ. B C E etc., *Nestle* u. a.; — ηδεισαν: εγνωσαν ℵ L X u. a. — 6. Nach ευρησετε fügen ℵ^ca, äth. und einige lat. Handschr. die Worte des Petrus aus Lc 5,5 als Antwort der Jünger ein; — ισχυον: ισχυσαν A P X u. a., Text. rec. — 7. ο κυριος εστιν: + ημων D, Pesch., äth.; — εβαλεν εαυτον: ηλατο D, ηλλατο D²; — θαλασσαν: + *ut veniret ad Jesum* Pesch. (vgl. Mt 14,29). — 8. πλοιαριω: αλλω πλ. ℵ; πλοιω P. — 9. απεβησαν: ανεβ. ℵ* H, Pesch.; επεβ. A; — κειμενην: *incensos* (καιομενην) a b c ff². — 11. ανεβη: ενεβη ℵ L u. a.; — εις την γην: επι τ. γ. D u. a.; επι της γης E G H etc. — 12. μαθητων: die meisten Handschr. und Ausgaben der Vulg. haben *discumbentium* statt des von *Wordsworth-White* mit G H * M, b ff² u. a. bevorzugten *discentium*. — 13. και διδωσιν αυτοις: ευχαριστησας εδωκεν αυτοις D (griech.), d f g mm, Syr. Hierosol. — 14. εφανερωθη: εφανερωσεν εαυτον X u. a.; — μαθηταις: + αυτου D X u. a.

„1. Darauf offenbarte sich Jesus wiederum den Jüngern am See von Tiberias; er offenbarte sich aber also: 2. Es waren zusammen Simon Petrus und Thomas, der Zwilling geheißen, und Nathanael aus Kana in Galiläa und die Söhne des Zebedäus und andere zwei von seinen Jüngern. 3. Es sagt ihnen Simon Petrus: Ich gehe fischen. Sie sagen ihm: Wir gehen auch mit dir. Sie gingen hinaus und traten in das Schiff; doch in dieser Nacht fingen sie nichts.

4. Als es aber schon Morgen wurde, stand Jesus am Ufer; die Jünger wußten jedoch nicht, daß es Jesus war. 5. Es sagt ihnen also Jesus: Freunde, habt ihr keinen Fisch? Sie erwiderten ihm: Nein.

6. Er aber sprach zu ihnen: Werft zur Rechten des Schiffes das Netz aus, und ihr werdet etwas finden. Sie warfen es nun aus, und da vermochten sie es kaum mehr heraus zu ziehen vor der Menge der Fische.

7. Da sagt jener Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus: Es ist der Herr! Als aber Petrus hörte, es sei der Herr, gürtete er sich das Gewand um — denn er hatte es abgelegt — und warf sich ins Meer; 8. die anderen Jünger aber kamen mit dem Schifflein — denn sie waren nicht weit vom Lande, sondern nur etwa zweihundert Ellen, — und zogen das Netz mit den Fischen nach.

9. Da sie nun ans Land stiegen, sehen sie ein Kohlenfeuer und Fisch darauf und Brot. 10. Es sagt ihnen Jesus: Bringt von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habt. 11. Es stieg Simon Petrus ein und zog das Netz ans Land mit hundertdreiundfünfzig großen Fischen; und obwohl es so viele waren, zerriß das Netz doch nicht. 12. Es sagt ihnen Jesus: Kommt essen! Keiner von den Jüngern wagte ihn zu fragen: Wer bist du? Doch wußten sie, daß es der Herr sei. 13. Es tritt Jesus hinzu und nimmt das Brot und reicht es ihnen, und den Fisch gleichfalls. 14. Dieses war bereits das dritte Mal, daß Jesus sich den Jüngern offenbarte, nachdem er auferweckt worden von den Toten."

§ 2. Umstände des Wunders

120. Der Schauplatz. Der Schauplatz dieses Wunders ist wiederum der See Gennesaret, den Johannes mit dem seinen griechischen Lesern bekannteren Namen „See von Tiberias", ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος, bezeichnet (vgl. p. 193 f.).

Tiberias (ἡ Τιβεριάς) kommt im N. T. nur an drei Stellen des Johannesevangeliums vor, nämlich zweimal in der Nennung des Sees (Joh 6,1; 21,1) und einmal bei der Erwähnung der Stadt selbst (Joh 6,23). Dieselbe lag ungefähr in der Mitte des Westufers des Sees; sie wurde von Herodes Antipas etwa um das Jahr 25 nach Christus, also nur wenige Jahre vor dem öffentlichen Auftreten des Heilandes, erbaut, vielleicht an der Stelle oder doch in der Nähe des alten *Rakath*. Sie ward von demselben Fürsten, der in der Geschichte des Vorläufers Jesu und in der Passion des Herrn eine so traurige Rolle spielte, zur Hauptstadt Galiläas erhoben und behielt als solche eine Zeitlang politische Bedeutung. Nach dem Falle Jerusalems wurde sie ein Hauptsitz der vertriebenen Juden und der Mittelpunkt jüdischer Gelehrsamkeit in den ersten christlichen Jahrhunderten. Auch heute gilt *Tabariye* den Juden noch als heilige Stadt; es ist aber ein wenig einladen-

der, schmutziger und ungesunder Ort, mit c. 4000 Einwohnern (*Baedeker*, Syrien[6] p. 217; dagegen Fr. *Liévin*, Guide[4] III 125: 9000 Einwohner), zum größten Teil Juden.

Der Heiland scheint die Stadt, welche durch Herodes ein ganz griechisches Gepräge erhalten hatte und mit einem sehr zweifelhaften Gemisch von Leuten bevölkert war, nicht betreten zu haben. Vor der herodianischen Königsstadt gab er dem weit günstiger gelegenen Kapharnaum im Norden den Vorzug.

Vgl. über Tiberias *E. Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes II[3] 169—73 und die dort angegebene reiche Literatur; ferner *G. A. Smith*, Hist. Geogr. of the Holy Land[7] p. 447—51; *Selah Merrill* bei *J. Hastings*, Dict. IV 759 f.

Für die genauere Bestimmung des Schauplatzes bietet uns der Text zwar keine ganz sicheren Anhaltspunkte, aber doch immerhin sehr beachtenswerte Fingerzeige. Die bei dem vorigen Wunder erwähnten allgemeinen Erwägungen würden es auch für diesen zweiten Fischzug auf den ersten Blick als das Wahrscheinlichste erscheinen lassen, die Szene an das Nordwestufer des Sees zu verlegen. Der Evangelist bemerkt aber (V. 8), daß die Stelle, wo die Jünger den reichen Fang machten, nur etwa zweihundert Ellen (nach unserem Maß etwa 90 Meter) vom Ufer entfernt war. Nach dem früher über die Tiefenverhältnisse des Sees Bemerkten (vgl. p. 214) weist uns diese Angabe eher auf das Ostufer hin; denn mit dem großen Schleppnetz hätten die Jünger so nahe dem seichten Nordwestufer nicht leicht einen erfolgreichen Zug tun können. Während der nächtlichen Versuche konnten sie mit ihrer Barke leicht am Morgen in die Nähe des Ostufers gelangt sein, auch wenn sie abends von Bethsaida am Westufer aus begonnen hatten. Die weniger bevölkerte Gegend am Ostufer paßt auch viel besser zu dieser Erscheinung des Herrn, die nur für die Jünger bestimmt war.

121. Die Zeit und die übrigen Umstände.

Die Zeit wird vom Evangelisten zunächst allgemein angegeben durch die Eingangsworte μετὰ ταῦτα, nach den im vorhergehenden Kapitel erzählten beiden Erscheinungen des Auferstandenen im Kreise seiner Jünger. Die erste derselben hatte am Ostertage selbst, die zweite acht Tage später in Jerusalem stattgefunden. Nach dieser letzteren waren die Apostel wahrscheinlich bald, der Weisung ihres Meisters folgend (vgl. Mt 28,7. Mc 16,7), nach Galiläa gezogen, wo ihnen weitere Offenbarungen desselben in Aussicht gestellt waren. Die erste von den Erscheinungen in

Galiläa war diese am See Tiberias; denn Johannes bezeichnet sie ausdrücklich als die dritte, welche den Jüngern gemeinsam oder wenigstens einer größeren Zahl derselben zu teil wurde (V. 14).

Als Teilnehmer an dem so wunderbar gesegneten Fischfang gibt der Evangelist sieben Jünger an: Simon Petrus, Thomas, Nathanael, die beiden Zebedäussöhne Jakobus und Johannes und zwei Ungenannte, über deren Persönlichkeit sich nichts Sicheres bestimmen läßt (s. u.).

Die Art und Weise des Fischfanges war auch bei dieser Gelegenheit wahrscheinlich dieselbe wie beim vorigen Wunder. In einer Fischerbarke fuhren die Jünger des Abends hinaus auf den See mit dem großen Netz, das hinter dem Schifflein her durchs Wasser gezogen wurde. Aber auch jetzt arbeiteten sie bis zum Morgen vergebens.

Weil der Evangelist in V. 3 ein πλοῖον und V. 8 ein πλοιάριον erwähnt, ließe sich auch bei diesem zweiten Fischfang an zwei Fahrzeuge, ein größeres und ein kleineres, denken. Doch ist es nach dem Wortlaut wahrscheinlicher, daß dieselbe Barke, in welche alle Jünger einsteigen (V. 3) und aus der Petrus ins Wasser springt (V. 7), zuerst πλοῖον und dann πλοιάριον genannt wird. Sie mußte aber ziemlich groß sein, um für die sieben Fischer, vielleicht auch einige Knechte, für die Netze und das sonstige Geräte und für die ungehinderte Handhabung derselben den nötigen Raum zu bieten.

Im übrigen vgl. p. 193—209. — Auf die Fragen, welche den Charakter des ganzen Schlußkapitels des vierten Evangeliums oder die Erscheinungen des Auferstandenen im allgemeinen betreffen, haben wir hier nicht näher einzugehen; vgl. darüber *Schanz,* Joh p. 581 f.; *Knabenbauer,* Joh² p. 589 f. u. a.

§ 3. Erklärung des Textes

122. Die Einleitung (V. 1 f.). Die Erzählung des Evangelisten berichtet einfach und anschaulich den geschichtlichen Verlauf der Begebenheit. Sie läßt überall den Augenzeugen erkennen, der sich auch an die geringsten Nebenumstände genau erinnert.

Er schickt eine kurze Einleitung voraus: *„Darauf offenbarte sich Jesus wiederum den Jüngern am See von Tiberias; er offenbarte sich aber also“* (V. 1).

Μετὰ ταῦτα dient auch sonst als eine allgemeine Überleitungsformel (vgl. Joh 3,22; 5,1. 14; 6,1; 7,1 etc.). — Der Ausdruck ἐφανέρωσεν ἑαυτόν *„er zeigte sich“* weist darauf hin, daß es vom freien Willen des auferstandenen und verklärten Heilandes abhing, den Menschen sichtbar zu werden oder nicht. „In natura enim corporis gloriosi est et virtute, ut possit videri et non videri, sicut vult, a corpore non glorioso, et ideo dicit: manifestavit, id est se visibilem praebuit“ (*S. Thomas* in h. l.).

Sodann zählt der Evangelist die beteiligten Personen auf (V. 2). Simon Petrus wird hier wie überall an erster Stelle genannt; wie beim ersten Fischzug ist er auch jetzt das Haupt und der Führer der übrigen. Zu Thomas setzt Johannes hier wie auch 11,16 und 20,24 den Beinamen Δίδυμος d. h. Zwilling hinzu; es ist die griechische Übersetzung des aramäischen תְּיוֹמָא, hebr. תְּאֹם. Nathanael (d. h. Θεόδωρος, Deusdedit) ist wahrscheinlich derselbe Apostel, welchen die Synoptiker Bartholomaeus (d. i. Sohn des Tolmai oder Ptolemäus) nennen; vgl. *Knabenbauer,* Mt I² 388 f. Er war dem Heiland durch Philippus zugeführt worden (Joh 1,45—51), mit welchem bei den Synoptikern Bartholomaeus zweimal zusammengestellt wird (Mt 10,3. Lc 6,14); jedenfalls würde auch die Nennung eines einfachen Jüngers mitten zwischen den Aposteln auffallend sein. Als Heimat des Nathanael wird ausdrücklich Kana in Galiläa genannt (vgl. darüber p. 132—5). So finden wir beim letzten Wunder, das Johannes berichtet, wenigstens eine leise Erinnerung an das erste. Den genannten drei Aposteln werden dann noch die beiden Söhne des Zebedäus und *„zwei andere Jünger“* hinzugefügt. Es ist das einzige Mal, daß Johannes sich in dieser Weise mit seinem Bruder Jakobus zusammen als „οἱ τοῦ Ζεβεδαίου“ bezeichnet; doch läßt sich daraus nichts gegen den johanneischen Ursprung dieses Kapitels entnehmen (vgl. *Knabenbauer,* Joh² p. 590 f.).

Zebedäus ist der hebr. Name זְבַדְיָה, der sich öfters im A. T. findet (1 Par 8,15. 17 etc.) und eine ähnliche Bedeutung wie Nathanael hat (Jahwe hat geschenkt). — In den beiden Ungenannten vermuteten *Maldonat* und schon früher *Barhebraeus* die beiden Apostel Andreas und Philippus, da sie aus Bethsaida waren und die Szene in der Nähe dieses Ortes zu suchen ist. Doch genügt dieser Grund wohl nicht, um ihre Annahme wahrscheinlich zu machen. Noch weniger läßt sich zugunsten der im Papiasfragment genannten Jünger Aristion und Johannes Presbyter anführen, die *Godet* in Vorschlag bringt, namentlich da die Existenz eines vom Apostel unterschiedenen Presbyters Johannes mehr als fraglich erscheint. Wenn *Belser* meint: „Ein Zweifel darüber, daß der eine der beiden der von Papias genannte Aristion ist, kann im Ernste nicht aufkommen" (Das Evangelium des h. Johannes p. 549), so werden doch auch diese Worte die Wagschale kaum zum Sinken bringen, da sie des Beweises entbehren. Als wahrscheinlich läßt sich mit *Meyer*, *Godet* u. a. vermuten, daß diese beiden vom Evangelisten nicht mit Namen genannten Jünger nicht zu den Aposteln gehörten.

Die übrigen hier nicht erwähnten Apostel waren vielleicht noch nicht in die Gegend am See gelangt, da sie für ihren Unterhalt zu sorgen und ihren Geschäften nachzugehen hatten. Bei der Erscheinung auf dem Berge (Mt 28,16) sehen wir sie wieder alle zusammen; auch dieser Umstand zeigt, daß die Offenbarung am See als die dritte im Jüngerkreis vor jener auf dem Berge anzusetzen ist.

123. Das Wunder (V. 3—6). Simon Petrus hat auch bei der Sorge für den gemeinsamen Unterhalt die Leitung. Er ladet seine Genossen ein zur Arbeit, indem er selbst mit dem Fischen beginnt: „*Ich gehe fischen*". Alle schließen sich ihm an: „*Wir gehen mit dir*", ein schönes Bild der Eintracht und Liebe, die der Meister in seiner Abschiedsrede den Seinen gewünscht. Sie gehen also hinaus; wo sie gewesen, sagt uns der Evangelist nicht. Es liegt nahe, an das Haus des Petrus in oder bei Kapharnaum zu denken, wo die Jünger bei der Familie oder den alten Bekannten sicher freundliche Aufnahme gefunden hatten. Sie brauchten wohl nicht weit zu gehen bis zum See, wo ihnen eines von den früheren Schifflein des Petrus oder des Zebedäus zugleich mit den Netzen und den notwendigen Gerätschaften wieder zur Verfügung gestanden haben wird. So steigen sie des Abends bei Sonnenuntergang in die Barke, um die günstige Zeit für den Fischfang zu benützen. Sie

fahren hinaus und werfen ihre Netze an verschiedenen Stellen in den See; doch während der ganzen Nacht sind ihre Bemühungen vergeblich (V. 3). Reichen Ersatz sollten sie aber am Morgen finden.

In der Frühe stand Jesus am Ufer, noch unerkannt von den Jüngern (V. 4). Während der nächtlichen Arbeit waren die Fischer in ihrer Barke wahrscheinlich dem jenseitigen Ufer nahe gekommen, wo sie auch unweit vom Lande noch im tiefen Wasser ihre Netze auswerfen konnten. Bei der geringen Entfernung, die der Evangelist nachher angibt (V. 8), war es ihnen leicht möglich, die Gestalt am Ufer in der Morgendämmerung zu sehen und ihre Worte zu verstehen. Sie erkannten aber den Herrn nicht, sei es weil es eben erst hell wurde[1], sei es weil der Heiland sich ihnen in ungewohnter Gestalt zeigte.

Den Anlaß zu einem neuen Versuch mit ihren Netzen bietet ihnen Christus zunächst mit der Frage: *„Freunde, habt ihr keinen Fisch?“* (V. 5), nämlich zum Frühstück. Das kurze, trockene *„Nein“*, das die Fischer zur Antwort geben, läßt uns vielleicht auch ihre Stimmung nach den fruchtlosen Mühen der Nacht erkennen, über die sie dem unbekannten Fremdling gegenüber kein weiteres Wort verlieren mochten.

Παιδία (vgl. 1 Joh 2,14. 18) steht hier in den Worten des einstweilen noch Unbekannten an die schon bejahrten Fischer im allgemeinen Sinne einer gewinnenden, freundlichen Anrede; wir können daher statt „Kinder“ vielleicht besser „Freunde“ übersetzen. An „Fischerknechte“ *(Schanz)* ist wohl weniger zu denken. — Προσφάγιον bedeutet überhaupt alles was zu der gewöhnlichen Hauptnahrung, nämlich dem Brote. hinzugefügt wird (προς-φαγεῖν); dasselbe wird mit dem im attischen Sprachgebrauch gewöhnlicheren ὄψον oder dem Diminutiv ὀψάριον (V. 9. 10. 13) bezeichnet. Wie das letztere Wort nachher vom Evangelisten für „Fisch“ gebraucht wird (vgl. V. 10), so ist auch προσφάγιον nach dem Zusammenhang hier in der gleichen Bedeutung zu nehmen; es findet sich sonst nicht in der griechischen Bibel und auch ὀψάριον kommt nur bei Johannes vor (aaO. und 6,9. 11).

Auf die kurze Antwort erwidert der Heiland mit der Aufforderung: *„Werft zur Rechten des Schiffes das Netz aus*

[1]) πρωΐας ἤδη γινομένης nach der besseren Lesart, nicht γενομένης vgl. p. 243.

und ihr werdet etwas finden". Sie taten es und fingen eine solche Menge Fische, daß sie ihr Netz kaum mehr aus dem Wasser zu heben vermochten (V. 6). Die rechte Seite, auf welche auch die Auserwählten beim letzten Gericht zu stehen kommen, gilt zwar im allgemeinen als die bevorzugte und glückbringende; ihre Erwähnung im Bericht des Evangelisten zeigt aber hier nur wieder die anschauliche und auch in den kleinsten Nebenumständen genaue Schilderung des Augenzeugen. Während der Heiland beim ersten Fischzug der Aufforderung: „*Fahr hinaus auf die Höhe und werft eure Netze aus zum Fange*" kein ausdrückliches Versprechen des Erfolges beigefügt hatte, setzt er hier ein ganz bestimmtes: „καὶ εὑρήσετε" hinzu. Damals hatte er eben als der wohlbekannte Meister sich an seine Jünger gewandt; jetzt mußte die sichere Ankündigung des Erfolges den Worten des noch Unbekannten Nachdruck verleihen. Durch diese Ankündigung und die genaue Bestimmung der rechten Seite des Schiffes bereitet der Heiland auch schon die Erkenntnis des folgenden Wunders vor.

Was man wünscht, das glaubt und hofft man gerne. So lassen sich auch die müden Fischer durch die sichere Voraussage des Unbekannten leicht zu einem neuen Versuche bestimmen. War er ihnen kurz zuvor noch ziemlich gleichgültig gewesen, als ein gewöhnlicher Fremdling, der sich einige Fische zum Frühstück kaufen wollte, so mochten sie jetzt in ihm wenigstens einen Mann vermuten, der sich auf dem See und in ihrem Gewerbe gut auskannte. Überhaupt ist besonders der Orientale leicht geneigt, der Autorität eines anderen sich zu fügen, dessen Überlegenheit ihm mit einer bestimmten Weisung gegenübertritt.

Der reichste Erfolg lohnte auch hier die willige Folgsamkeit. Sie vermochten das Netz kaum mehr zu heben vor der Menge der Fische.

Das Imperfekt ἴσχυον, das vor dem Aorist ἴσχυσαν einiger Handschriften und des Textus receptus den Vorzug verdient, kann auch hier das nicht vollständige Eintreten der durch das Verbum ausgedrückten Handlung bezeichnen (*Imperfectum de conatu*) und deshalb

mit „sie vermochten kaum“ übersetzt werden. Übrigens ist auch der Unterschied zwischen ἑλκύσαι „herausziehen“ und dem später (V. 8) gebrauchten σύρειν „nachschleppen“ zu beachten.

124. Die Wirkung des Wunders (V. 7 f.). An die einfache Erzählung der Tatsache des Wunders schließt nun der Evangelist die Schilderung der Wirkungen und der Größe desselben an. Die Wirkungen zeigen sich an den Jüngern in einer ganz ihrem Charakter entsprechenden verschiedenen Weise. Der jungfräuliche Johannes, den Jesus besonderer Liebe würdigte, erkennt in dem Wunder sofort und vor den übrigen ein Zeichen der allmächtigen Güte seines Meisters. Reinheit und Liebe schärften seinen Blick. Er ruft daher dem Petrus, der wohl noch ganz von der Sorge für das Netz in Anspruch genommen war, freudig zu: „*Es ist der Herr!*“. Das kurze Wort öffnet auch dem feurigen Simon die Augen; der Fischzug, den sie eben getan, ist für ihn die vollgültige Beglaubigung dessen, was Johannes ihm sagt. Sobald er aber weiß, sein Herr und Meister steht am Ufer, kennt er nur mehr einen Wunsch, möglichst bald bei ihm zu sein. Netz und Fische und Schiff und Gefährten kümmern ihn nicht mehr. Schnell wirft er sein Oberkleid um, das er bei der Arbeit abgelegt hatte, springt ins Wasser und schwimmt ans Ufer zu seinem Herrn (V. 7). Denn mit dem Schifflein hinzufahren, das wegen des schweren Netzes nur langsam weiterkommen konnte, hätte ihm zu lange gedauert. Am Lande wird er sicher mit freudigem Glauben seinen Meister anbetend begrüßt und ihm für sein Erscheinen und den gewährten reichen Segen gedankt haben.

Die gleiche Handlungsweise finden wir bei Petrus z. B. auch bei dem Meerwandeln des Heilandes (Mt 14,28 f.) und bei manchen anderen Gelegenheiten zeigt sich sein feuriger, den übrigen vorauseilender Charakter.

Ὁ ἐπενδύτης (Vulg. *tunica*), wörtlich „*superindumentum*“ *(Tertullian)*, wird in der LXX zweimal für das hebräische מְעִיל gebraucht (1 Reg 18,4. 2 Reg 13,18), das man gewöhnlich mit „Mantel“ übersetzt. Es bezeichnet ein Oberkleid oder einen Überwurf, wahrschein-

lich einen langen und weiten leinenen Rock nach Art des gewöhnlichen heutigen Kleides der Orientalen oder auch (nach *Euthymius*) ein bis zu den Knien reichendes Gewandstück, das namentlich die Fischer überzuwerfen pflegten. — Διαζώννυσθαι bedeutet nicht bloß den Gürtel um das Kleid legen, sondern das Kleid selbst umgürten oder anlegen. — Γυμνός bezeichnet ebensowie das lateinische *nudus* sowohl unbekleidet als auch leichtgekleidet. Hier werden wir es am besten im letzteren Sinne zu nehmen haben. Denn wenngleich die heutigen Fischer am See Gennesaret, namentlich die rohen Beduinen, nicht selten ganz unbekleidet ihre Arbeit verrichten und wenn auch die altägyptischen Monumente die Fischer meist unbekleidet darstellen, so bemerkt doch *Tristram* ganz mit Recht, daß wir für die Zeit Christi, als die Gegend am See dichtbevölkert und von belebten Verkehrsstraßen durchzogen war, durchaus nicht das gleiche anzunehmen berechtigt sind (Natural History of the Bible[9] p. 290). Auf den babylonisch-assyrischen Denkmälern sind die Fischer auch gewöhnlich wenigstens leicht bekleidet dargestellt.

Der Ausdruck ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν zeigt, daß die Barke trotz der geringen Entfernung vom Ufer noch im tiefen Wasser sich befand und Petrus nur schwimmend hinübergelangen konnte. Auch dieser Umstand weist uns fast mit Notwendigkeit auf die östliche Seite des Sees hin, wo das Wasser bis ganz nahe zum Ufer eine bedeutende Tiefe bewahrt (vgl. o. p. 214. 245).

Die im Schiffe zurückgebliebenen Jünger folgten dem Petrus langsam nach, indem sie das Netz mit den Fischen hinter ihrem Fahrzeug her ans Land zogen; die Entfernung betrug aber nur etwa zweihundert Ellen (V. 8).

Πῆχυς (Gen. Plur. πηχῶν, kontrahiert aus πηχέων, statt des in der LXX gewöhnlicheren attischen πήχεων) bedeutet eigentlich die Länge des Unterarmes vom Ellenbogen bis zur Spitze des mittleren Fingers, die gleich sechs Handbreiten oder vierundzwanzig Zoll (δάκτυλοι) gerechnet wurde. Es ist die gewöhnliche Bezeichnung der Elle; bei Johannes werden wir dabei an die griechische Elle zu denken haben, deren Größe aber von der gewöhnlichen hebräischen Elle nicht bedeutend abwich. In heutigem Maße würde die griechische Elle nach der wahrscheinlichsten Berechnung ungefähr gleich 45 oder 46 Centimetern sein (vgl. *A. R. S. Kennedy* bei *J. Hastings*, Dict. IV 906—9; nach *Fr. Hultsch*, Metrologie[2] p. 698 genauer 0,462 m). So betrug die Entfernung von 200 Ellen etwa 90 oder 92 Meter oder eine Minute.

125. Beim Meister am Ufer (V. 9 f.). Christus wollte seinen Jüngern noch weitere Beweise der Liebe und

Güte seines Herzens geben. Er hatte schon Sorge getragen, daß die von der langen Nachtarbeit Ermüdeten am Ufer gleich das Frühstück bereit fanden: *„Da sie ans Land stiegen, sehen sie ein Kohlenfeuer und Fisch darauf und Brot“* (V. 9). Wie dieses alles bereitet worden, und woher es gekommen sei, sagt der Text nicht. Sicher war kurz zuvor noch kein Fisch dagewesen, da der Heiland die Jünger gefragt: *„Habt ihr keinen Fisch?“*. Petrus wird auch schwerlich in der kurzen Zeit, die er den anderen vorausgeeilt war, alles herbeigeschafft haben, zumal wenn die Szene auf dem stillen Ostufer vor sich ging. Wenn immerhin auch eine natürliche Erklärung vielleicht noch irgendwie möglich wäre, so liegt es doch viel näher, hier an ein neues Wunder zu denken. Die meisten Ausleger stimmen darin überein, wenn sie auch in der genaueren Erklärung der Art dieses Wunders auseinander gehen. Am ehesten werden wir eine durch den Dienst der Engel vermittelte wunderbare Herbeischaffung des Kohlenfeuers, des Fisches und Brotes annehmen können (vgl. *Schanz,* Joh p. 584).

'Ανθρακιά ist ein Haufen von glühenden Holzkohlen; es kommt im N. T. nur bei Johannes (hier und 18,18) vor. Man pflegte die Fische auf denselben zu rösten; daher bedeutet ἀνθρακίδες auf Kohlen geröstete kleine Backfische. Auch das Brot wurde wahrscheinlich unter der heißen Asche oder auf einigen durch die Kohlen erhitzten Steinen frisch gebacken, wie es im Orient noch jetzt alle Tage in jeder Familie zu geschehen pflegt. — 'Οψάριον kann wegen der allgemeinen Bedeutung „Zukost“ auch mehrere Fische bezeichnen; doch lehrt der folgende Vers (10), daß es hier einfach für „Fisch“ gebraucht wird und der Singular im Gegensatz zu dem nachherigen Plural seinen gewöhnlichen Sinn behalten kann (vgl. Joh 6,9).

Die Jünger sollen jedoch auch der Frucht ihrer eigenen Arbeit sich freuen. Deshalb fordert der Herr sie auf: *„Bringt von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habt“* (V. 10). Sicherlich wird das schon bereitete Frühmahl, wenn Christus es gewollt, auch ohne Zugabe für alle ausgereicht haben. Da er sie gleich nachher zum Essen einladet (V. 12) und dabei das Brot und den Fisch (τὸ ὀψάριον) ihnen reicht (V. 13), so erklären manche Ausleger, Christus habe mit

der Aufforderung, von den frisch gefangenen Fischen zu bringen, den Aposteln nur „die große Menge recht zum Bewußtsein bringen und zeigen wollen, daß er auch ohne sie eine Mahlzeit bereiten könne" (*Schanz*, Joh p. 584 f.; vgl. *Maldonat, Knabenbauer* u. a.). Doch scheint die Auffassung des h. *Augustinus* u. a. dem nächstliegenden Sinn der Worte noch mehr zu entsprechen: die Jünger sollen einige von ihren Fischen (ἀπὸ τῶν ὀψαρίων) als Zugabe zum Mahle herbeibringen (vgl. *Corluy, Pölzl* u. a.). Das hinderte die kleine Gesellschaft durchaus nicht, gleich mit dem schon vorhandenen Vorrat ihr Frühmahl zu beginnen. Auch braucht dadurch die wunderbar bereitete Gabe des Herrn nicht „in einem eigentümlichen Lichte" zu erscheinen, da Christus alles ganz den Umständen entsprechend ordnete. Den Aposteln bereitete die Frucht der vom Herrn so reich gesegneten eigenen Mühen noch eine besondere Freude und zugleich gab diese Aufforderung einen ganz natürlichen Anlaß, den Fischern die Größe ihres Fanges recht zum Bewußtsein zu bringen.

126. Die große Zahl der Fische (V. 11). Der Aufforderung des Meisters entspricht wieder zuerst der feurige Petrus. Er stieg in das am Ufer liegende Schifflein (ἀνέβη) und zog das schwere Netz mit den Fischen ans Land; es war bis jetzt, vielleicht von einigen Knechten gehalten, an der Seite des Schiffes im Wasser geblieben. Die übrigen Begleiter halfen ihm wohl bei der Arbeit. Nach Fischerart schütten sie dann den Inhalt des Netzes auf dem Ufer aus und scheiden das Unbrauchbare vom Guten, ähnlich wie der Heiland es in der Parabel vom Fischnetz sagt (Mt 13,48; vgl. „Parabeln"[2] p. 209 f.). Die kleinen und schlechten und als unrein verbotenen Fische wirft man wieder ins Wasser, die großen und guten zählt man und sammelt sie in die Körbe und Behälter. So ergibt sich die Zahl von hundertdreiundfünfzig großen Fischen, wie der genaue Erzähler nicht zu bemerken vergißt; und trotz dieser großen Menge, setzt er hinzu, riß das Netz doch nicht (V. 11),

anders als beim ersten Fischzug, bei dem die Netze anfingen zu zerreißen (Lc 5,6).

Mit der einfachen, anschaulichen Erzählung will der Evangelist zunächst nur den geschichtlichen Hergang beschreiben. Es wäre nicht richtig, diese geschichtliche Wahrheit durch symbolische Auslegung der einzelnen Züge völlig zurücktreten lassen zu wollen.

Die alten und neuen Ausleger, und merkwürdigerweise nicht zum wenigsten gerade die Kritiker, geben sich besonders bei diesem Verse große Mühe, die Geheimnisse der „Rätselzahl" 153 zu ergründen. Von den Alten sahen *Severus, Ammonius, Theophylakt* die Bekehrung der Heiden (100) und Juden (50) durch den Glauben an die h. Dreifaltigkeit (3) in der Zahl ausgedrückt. Der h. *Hieronymus* bemerkt: „Aiunt autem, qui de animantium scripsere naturis et proprietate, qui ἁλιευτικά tam latino quam graeco didicere sermone, de quibus Oppianus Cilix est poeta doctissimus, centum quinquaginta tria esse genera piscium, quae omnia capta sunt ab Apostolis et nihil remansit incaptum, dum et nobiles et ignobiles, divites et pauperes et omne genus hominum de mari huius saeculi extrahitur ad salutem" (In Ezech 47. *M.* 25,474 C).

Der h. *Augustinus* bietet eine geistreiche symbolische Erklärung. Nachdem er bemerkt, daß durch diesen Fischzug nach der Auferstehung Christi und zur Rechten des Schiffleins die Zahl der Auserwählten angedeutet werde, fährt er fort: „Quare autem isto numero tot millia, quae futura sunt in regno caelorum, Dominus significare dignatus est? Audite quare. Scitis legem datam esse per Moysen populo Dei et in ipsa lege praecipuum commemorari Decalogum, id est decem praecepta legis . . . Haec decem praecepta nemo implet viribus suis nisi adiuvetur gratia Dei . . .; jam recolite quemadmodum Spiritus Sanctus septenario numero commendatur . . . Si ergo Spiritu opus est, ut lex possit impleri, accedant septem ad decem, fit numerus decem et septem. Si computes ab uno usque ad decem et septem [1 + 2 + 3 + 4 etc.], fiunt centum quinquaginta et tres . . . Quomodo decem sunt unum et duo et tria et quatuor, sic adde ceteros numeros usque ad decem et septem, et invenis numerum sacrum fidelium atque sanctorum in caelestibus cum Domino futurorum" (Sermo 248,4; ähnlich in den drei folgenden Predigten 249—251 und Tract. 122 in Joh n. 8).

Die neueren Kritiker finden natürlich an derartigen Erklärungen wenig Geschmack; die Hypothesen, welche sie an Stelle derselben für die Rätselzahl vorlegen, sind aber jedenfalls nicht besser und zeigen schon durch ihre Mannigfaltigkeit den Mangel an sicherer Wahrheit. *Hengstenberg* wollte die Angabe nach 2 Par 2,17, wo die Zahl der Fremden in Israel unter Salomon auf 153.600 berechnet wird, als die Summe der Heidenwelt betrachten; *Egli* fand 153 als Summe der Buch-

stabenwerte von *Schimeon Jonah.* Mit „reinerer Zählung" nach dem hebräischen Alphabet setzte *Volkmar* die Worte ein: *Schimeon bar Jona Kepha* und noch reiner und richtiger zählt *Keim* die Worte *Schimeon Jochanna Kepha,* ohne aber das Rechenexempel für alle befriedigend zu lösen (Gesch. Jesu III 564). Daher rechnet Herr Pfarrer *Linder* wieder von neuem und findet den Wert von *happesach,* das Passafest, gleich 153 (Zeitschr. für wiss. Theol. XL [1897] 444—54); der Herr Oberpfarrer *D. R. Ahrendts* dagegen sieht in 153 die Worte *q^{e}hal hâa-h^{a}bâh* „Gemeinde der Liebe" *(ebd.* XLI [1898] 480). „Mit aufrichtigstem Danke für die neue Anregung der Frage" sieht sich *Ad. Hilgenfeld* auch zu einem Vorschlag veranlaßt, nämlich beim Griechischen zu bleiben und Ναθαναήλ Γ (d. h. Nathanael bei der dritten Erscheinung) gleich 153 herauszurechnen *(ebd.)*

Da offenbar auch damit noch nicht des Rätsels Lösung gefunden ist, kann einstweilen noch weiter gerechnet und geraten werden.

127. Das Frühmahl (V. 12—14). Nach der Zählung ladet Jesus die Jünger zum bereitstehenden Frühmahle ein (V. 12 a). Wenn *Olshausen* meint, daß „für den Auferstandenen ein Mahl eben so wenig Bedürfnis war, als für die Jünger, welche ihre Wohnungen nahe hatten" (Bibl. Commentar II 553), so vergißt er nur nach einer bei den Kritikern beliebten Gewohnheit, die nötigen Unterscheidungen und Beweise beizufügen. Der Auferstandene bedurfte freilich nicht irdischer Speise, um sein verklärtes Leben zu erhalten; doch auch seinem Herzen war es ein Bedürfnis, den Jüngern durch dieses Liebesmahl seine zuvorkommende Güte zu beweisen und ihnen nach dem harten früheren Leid um so reicheren Trost zu bereiten. Daß aber die Jünger ihre Wohnung nahe hatten, wäre erst noch zu beweisen. Der Text und die Umstände zeigen uns vielmehr auf die ihrem Wohnort entgegengesetzte Seite des Sees hin, von wo sie etwa drei Stunden heimwärts zu rudern hatten. Da sollte ihnen doch auch die unbarmherzigste Kritik einen Morgenimbiß nach der langen Nachtarbeit gönnen.

Trotz der liebreichen Güte ihres Meisters herrschte doch auf seiten der Jünger nicht die alte Zutraulichkeit gegen ihn. Der Evangelist bemerkt auch diesen kleinen Nebenumstand, indem er beifügt: „*Keiner von den Jüngern wagte*

ihn zu fragen: Wer bist du? Doch wußten sie, daß es der Herr sei" (V. 12 b).

Das Partizip εἰδότες könnte zunächst den Grund bezeichnen, weshalb sie nicht fragten; und so übersetzt man in der Regel: „denn sie wußten" oder „da sie wußten." Doch steht damit das οὐδεὶς ἐτόλμα nicht ganz im Einklang. *Schanz* bemerkt zutreffend: „Obwohl die Jünger überzeugt waren, daß es der Herr sei, so hätten sie ihn doch gern gefragt, weil sie von ihm selbst die volle Sicherheit wünschten. Sie wagten es aber aus Scheu und Ehrfurcht nicht" (Joh p. 585). Man kann daher besser übersetzen: „obwohl sie wußten" oder in einem selbständigen Satze: „Doch wußten sie."

Discumbentium in den meisten Handschriften und Ausgaben der Vulgata ist wohl aus *discentium* = *discipulorum* verderbt; vgl. die Varianten p. 243.

Christus ladet aber nicht bloß zu dem Frühmahle ein; er bedient auch die Seinen mit liebenswürdiger Herablassung: *„Er nimmt das Brot und reicht es ihnen und den Fisch desgleichen"* (V. 13). Es ist das liebliche Bild des verklärten Herrn, der nur eine Sorge mehr kennt, die Seinigen zu trösten und ihnen in allen Nöten zu helfen.

Der Evangelist beschließt die Erzählung des Wunders mit der Bemerkung, daß dieses die dritte Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern war (V. 14). Die Offenbarungen an die frommen Frauen, an die Emmausjünger und an Petrus werden in dieser Zählung nicht mitgerechnet (vgl. p. 245 f.).

§ 4. Bedeutung des Wunders

128. Die Bedeutung dieses zweiten wunderbaren Fischfanges entspricht im allgemeinen ganz der des ersten und wir brauchen daher den früheren Erläuterungen hier nicht viel beizufügen. Auch hier hat das Wunder eine besondere Beziehung auf die Apostel und vorzüglich auf Petrus. Wie damals vor der definitiven Berufung zum Apostelamte so wollte der Heiland auch jetzt vor der eigentlichen Übertragung des Oberhirtenamtes an Petrus und vor dem

Beginn der apostolischen Tätigkeit seitens aller Apostel den Seinen einen neuen Beweis seiner Liebe und seiner Macht geben, um sie im festen Vertrauen auf seine Hilfe zu bestärken.

Zugleich konnte auch dieser vom Herrn so wunderbar gesegnete Fischfang ein Bild der apostolischen Wirksamkeit mit ihren Arbeiten und Opfern und Erfolgen sein. Auch läßt sich in demselben wieder eine Realweissagung von der durch Gottes Segen gesicherten wunderbaren Entfaltung des Himmelreiches auf Erden erkennen. In Verbindung mit der gleich auf das Wunder folgenden Übertragung des Primates erhält auch die Führerschaft des Petrus bei der ganzen Arbeit von der ersten Einladung bis zum letzten Abschluß am Ufer ihre besondere Bedeutung.

Rücksichtlich des typisch-symbolischen Sinnes heben die Väter besonders die Beziehung des Wunders auf die glorreiche Vollendung des Gottesreiches am Ende der Zeiten hervor. Sie sehen dieselbe angedeutet durch die Zeit nach der glorreichen Auferstehung des Heilandes, durch die bestimmte Angabe, daß das Netz auf der rechten Seite des Schiffleins sich füllte und trotz der Menge der Fische nicht zerriß wie beim ersten Fischfange, durch die Zählung der Fische am Ufer und die ausschließliche Erwähnung von hundertdreiundfünfzig großen Fischen, deren Zahl selbst in mannigfacher Weise auf die Schar der Auserwählten gedeutet wird. Namentlich der h. *Augustinus* hebt diese verschiedenen Beziehungen und die Unterschiede zwischen dem ersten und zweiten wunderbaren Fischfang wiederholt und ausführlich hervor (vgl. Sermo 248 bis 252 u. ö.).

Insbesondere war auch das Frühmahl am Ufer ein beliebter Gegenstand symbolischer Auslegung. Es wird bei den h. Vätern und in den altchristlichen Denkmälern als ein Bild des eucharistischen Mahles betrachtet oder auch auf das ewige Freudenmahl in der himmlischen Glorie bezogen. In der h. Eucharistie reicht sich uns

Christus in Brotgestalt als den wahren Ἰχθύς (Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ) zur Speise: *piscis assus Christus est passus,* bemerkt daher der h. *Augustinus.* Schon in den ältesten Teilen der Katakomben wie z. B. in der Cappella Greca von S. Priszilla, finden wir ein Mahl mit Brot und Fisch, häufig in Verbindung mit den Körben der Brotvermehrung, deutlich als Bild der h. Eucharistie dargestellt. Ähnlich sehen wir es in den Gemälden der Sakramentskapellen von S. Callisto und in anderen Katakomben abgebildet. Wenngleich von diesen Mahlszenen unter den Katakombenfresken nur eine mit Sicherheit als Darstellung des Mahles der sieben Jünger erklärt werden kann (in der Sakramentskapelle A 2), so läßt sich doch auch bei manchen anderen Bildern ein Einfluß der Johanneischen Erzählung kaum verkennen.

Vgl. *Garrucci,* Storia II 5,1; 7,4; 8,4; 9,3 etc.; *J. Wilpert,* Fractio panis (Freiburg 1895); *ders.,* Malereien der Katakomben Roms p. 290 f. und Tafel 27,2. Vgl. auch die oben p. 233 angeführte Literatur.

Im übrigen möge das bei dem vorigen Wunder Bemerkte genügen. Auch die praktischen Anwendungen ergeben sich darnach leicht.

In der kirchlichen Liturgie wird die Erzählung vom zweiten wunderbaren Fischzug am Mittwoch in der Osterwoche als Perikope gelesen und in den Antiphonen zum „Benedictus" und „Magnificat" erwähnt; als Homilie in der Nokturn dient ein Abschnitt aus der 24. Homilie des h. *Gregor d. Gr.* über die Evangelien.

Vgl. *L' Évangile médité* IV 516—21; *Meschler* II 474—8; *Lohmann* II 133—9. 143—59.



IV. Der Seesturm

Mt 8,18. 23–27. Mc 4,35–41. Lc 8,22–26.

Vgl. S. *Joh. Chrysost.*, In Mt hom. 28 al. 29 n. 1 (*M.* 57,349—52). *Ps.-Chrysost.*, Appendix sermo 6 (*M.* 64,19—22). *Opus imperf.* in Mt hom. 23 (*M.* 56,754—6). *Joh. Geometra*, Carmen 51 (*M.* 106, 930). S. *Augustinus*, De cons. Evang. II 24; sermo 63 (*M.* 34,1104 f.; 38,424 f.). S. *Petrus Chrysol.*, Sermo 20. 21 (*M.* 52,253—9). S. *Maximus Taur.*, Sermo 94 (Petri navis Ecclesia; *M.* 57,719—24).

Ludolphus de Sax. I c. 46 p. 207—10. *Jansenius Gand.* c. 30 p. 196—8. *Salmeron* VI tract. 12 p. 75—80. *Paulus*, Kommentar I 343-51; L. J. I 1,228—30. *Strauß*, L. J. II 162–8; L. J. p. 489–91. *F. G. Lisco*, Die Wunder Jesu Christi p. 360–6. *Weiße*, Evang. Gesch. I 494 f. *Schleiermacher*, L. J. p. 230 f. *Ewald*, Gesch. Chr. p. 414 f. *Trench* p. 152–60. *Hase*, Gesch. J. p. 548—52. *Keim*, Gesch. J. II 479—83. *Weiß*, L. J. II 32—5. *Edersheim* I 599–605. *Fouard* I 360—2. *Le Camus* I 426–30. *Grimm* III 286—301. *Bruce* p. 207–12. *Laidlaw* p. 61—73. *Taylor* p. 202—11. *G. A. Chadwick* in The Expositor Ser. IV Vol. VII (1893 I) p. 377—85. *Chable* p. 88—90. *Barth*, Hauptprobl.[2] p. 139 f. *O. Holtzmann*, L. J. p. 209 f.; Jesus Ekstatiker p. 99 f. *Furrer*, L. J.[3] p. 131—3. — Die Kommentare zu Mt, Mc und Lc ll. cc.

§ 1. Text und Übersetzung

129. Eines der hervorragendsten Naturwunder ist die Stillung des Sturmes auf dem See Gennesaret, die uns von allen drei Synoptikern erzählt wird.

Mt 8,18. 23–27:	Mc 4,35–41:	Lc 8,22–26:
18. Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς πολλοὺς ὄχλους περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν.	35. Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης· Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.	22. Ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, καὶ αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ,

Mt 8:	Mc 4:	Lc 8:
23. Καὶ ἐμβάντι αὐτῷ εἰς τὸ πλοῖον ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.	36. Καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ.	καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης. Καὶ ἀνήχθησαν.
24. Καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσσῃ, ὥστε τὸ πλοῖον καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων· αὐτὸς δὲ ἐκάθευδεν.	37. Καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου, καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.	23. Πλεόντων δὲ αὐτῶν ἀφύπνωσεν. Καὶ κατέβη λαῖλαψ ἀνέμου εἰς τὴν λίμνην, καὶ συνεπληροῦντο καὶ ἐκινδύνευον.
25. Καὶ προσελθόντες ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες· Κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα.	38. Καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων· καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ· Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;	24. Προσελθόντες δὲ διήγειραν αὐτὸν λέγοντες· Ἐπιστάτα, ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα.
26. Καὶ λέγει αὐτοῖς· Τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι; Τότε ἐγερθεὶς ἐπετίμησεν τοῖς ἀνέμοις καὶ τῇ θαλάσσῃ, καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.	39. Καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσῃ· Σιώπα, πεφίμωσο. Καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.	Ὁ δὲ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ τῷ κλύδωνι τοῦ ὕδατος· καὶ ἐπαύσαντο καὶ ἐγένετο γαλήνη.
	40. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Τί δειλοί ἐστε; Οὔπω ἔχετε πίστιν;	25. Εἶπεν δὲ αὐτοῖς· Ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν;
27. Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν λέγοντες· Ποταπός ἐστιν οὗτος, ὅτι καὶ οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ ὑπακούουσιν;	41. Καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;	Φοβηθέντες δὲ ἐθαύμασαν, λέγοντες πρὸς ἀλλήλους· Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ τοῖς ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τῷ ὕδατι, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ;

Mt 8,18. πολλους οχλους: οχλον B, *Westc.-Hort, Nestle* u. a. — 23. το vor πλοιον fehlt in ℵ^b B C u. a. — 24. Nach κυματων fügen einige Minuskeln, g^2, gat. und einige Handschr. d. Vulg. hinzu: ην γαρ ο ανεμος εναντιος αυτοις (aus Mc 6,48). — 25. προσελθοντες; + οι μαθηται C^2 E F etc., Text rec. (+ αυτου), *Brandsch.*; — σωσον ℵ B C u. a.: + ημας E K L etc., It., Vulg. syr., sah., kopt., goth. etc., Text. rec., *Brandsch.* — 26. τοις ανεμοις: τω ανεμω ℵ*, a b g^1 h q u. a. — 27. Και vor οι ανεμοι fehlt in C, a b c ff^1 g^1 h q, Vulg. u. a., *Brandsch.*

Mc 4,36. πλοια: πλοιαρια E F G etc., Text. rec.; + πολλα B, ff^2. — 37. γινεται: εγενετο D, b c e f ff$^{1.2}$ g^1 i q, Vulg.; — μεγαλη: μεγαλου

C u. a., e; — επεβαλλεν: επεβαλεν ℵ E F u. a.; εβαλεν D; and. ενεβαλεν; — ωστε ηδη γεμ. το πλ. fehlt in ℵ*, e. — 38. εν τη: επι τη Π u. a., Text. rec.; — επι το προσκεφαλαιον: επι προσκεφαλαιου D, 131. — 39. Και ειπεν τη θαλασση: και τη θαλασση και ειπεν D, einige Minusk., b c e ff^2 i. arm.; — πεφιμωσο: και φιμωθητι D. — 40. εστε: + ουτως A C Π u. a., syr., goth.; — ουπω ℵ B D etc., It. (meist.), Vulg., kopt., arm., äth., *Westc.-Hort, Brandsch.* u. a.; πως ουκ A C Π u. a., syr., goth., *Tisch., Nestle* u. a. — 41. ο ανεμος: οι ανεμοι ℵ^{ca} D E u. a.; — αυτω fehlt in D.

Lc 8,22: και αυτος ενεβη (ανεβη F L M u. a.): αναβηναι αυτον D; — πλοιον: το πλ. H M V u. a. — 23. ανεμου: + πολλη D. — 24. επιστατα επιστατα: κυριε κυριε D; — επαυσαντο: επαυσατο ℵ E F u. a.; — γαληνη: + μεγαλη K Δ Π u. a. — 25. και υπακουουσιν αυτω fehlt in B.

Mt 8,18. 23—27:	Mc 4,36—41:	Lc 8,22—26:
18. Videns autem Jesus turbas multas circum se, iussit ire trans fretum.	35. Et ait illis in illa die, cum sero esset factum: Transeamus contra.	22. Factum est autem in una dierum et ipse ascendit in naviculam et discipuli eius, et ait ad illos: Transfretemus trans stagnum. Et ascenderunt.
23. Et ascendente eo in naviculam, secuti sunt eum discipuli eius.	36. Et dimittentes turbam, assumunt eum ita ut erat in navi: et aliae naves erant cum illo.	
24. Et ecce motus magnus factus est in mari, ita ut navicula operiretur fluctibus; ipse vero dormiebat.	37. Et facta est procella magna venti, et fluctus mittebat in navim, ita ut impleretur navis.	23. Et navigantibus illis obdormivit; et descendit procella venti in stagnum, et complebantur et periclitabantur.
25. Et accesserunt ad eum discipuli eius et suscitaverunt eum dicentes: Domine, salva nos, perimus.	38. Et erat ipse in puppi super cervical dormiens: et excitant eum et dicunt illi: Magister, non ad te pertinet, quia perimus?	24. Accedentes autem suscitaverunt eum dicentes: Praeceptor, perimus.
26. Et dicit eis Jesus: Quid timidi estis, modicae fidei? Tunc surgens imperavit ventis et mari et facta est tranquillitas magna.	39. Et surgens comminatus est vento et dixit mari: Tace, obmutesce. Et cessavit ventus et facta est tranquillitas magna.	At ille surgens increpavit ventum et tempestatem aquae et cessavit et facta est tranquillitas.
	40. Et ait illis: Quid timidi estis? necdum habetis fidem?	25. Dixit autem illis: Ubi est fides vestra?

Mt 8:	Mc 4:	Lc 8:
27. Porro homines mirati sunt dicentes: Qualis est hic, quia venti et mare oboediunt ei?	[41.] Et timuerunt timore magno et dicebant ad alterutrum: Quis putas est iste, quia et ventus et mare oboediunt ei?	Qui timentes mirati sunt ad invicem dicentes: Quis putas hic est, quia et ventis et mari imperat et oboediunt ei?

Mt 8:	Mc 4:	Lc 8:
18. Als aber Jesus viele Scharen um sich sah, befahl er wegzufahren auf das jenseitige Ufer. 23. Und da er das Schiff bestieg, folgten ihm seine Jünger.	„35. Und er sagt ihnen an jenem Tage, als es spät geworden: Laßt uns hinüberfahren auf das andere Ufer. 36. Und sie verlassen die Volksmenge und nehmen ihn mit sich, so wie er war in dem Schiffe, und andere Schiffe waren in seiner Begleitung.	„22. Es geschah aber eines Tages, da bestiegen er und seine Jünger ein Schiff, und er sprach zu ihnen: Laßt uns hinüberfahren auf das andere Ufer des Sees.
24. Und sieh, ein heftiger Sturm entstand auf dem See, so daß das Schiff von den Wogen bedeckt wurde; er aber schlief.	37. Und es entsteht ein heftiger Windsturm, und die Wogen schlugen in das Schiff, so daß das Schiff schon anfing sich zu füllen. 38. Und er war auf dem Hinterdeck auf dem Kopfkissen am schlafen; und sie wekken ihn und sagen ihm: Meister, kümmert es dich nicht, daß wir zugrunde gehen?	23. Als sie aber weiter fuhren, schlief er ein. Und es fiel ein Windsturm von oben her über den See und das Wasser drang ein und sie kamen in Gefahr.
25. Und sie traten hinzu und weckten ihn mit den Worten: Herr, hilf, wir gehen zugrunde. 26. Und er sagt ihnen: Was seid ihr furchtsam, Kleingläubige? Dann richtete er sich auf und schalt die Winde und den See, und es wurde ruhig und still.	39. Und er erhob sich und schalt den Wind und sprach zu dem See: Schweig, verstumme! Und es legte sich der Wind, und der See wurde ruhig und still.	24. Und sie traten hinzu und weckten ihn mit den Worten: Meister, Meister, wir gehen zugrunde. Er aber erhob sich und schalt den Wind und das tobende Wasser; und sie hörten auf und es wurde ruhig.

Mt 8:	Mc 4:	Lc 8:
	40. Und er sprach zu ihnen: Was seid ihr furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben?	25. Er sprach aber zu ihnen: Wo ist euer Glaube?
27. Die Leute aber staunten und sagten: Was ist das für einer, daß selbst die Winde und der See ihm gehorchen?"	41. Und sie fürchteten sich gar sehr und sagten zu einander: Wer ist doch dieser, daß selbst der Wind und der See ihm gehorchen?	Sie fürchteten sich und staunten und sagten zueinander: Wer ist doch dieser, daß er selbst den Winden befiehlt und dem Wasser und sie ihm gehorchen?

In den meisten Ausgaben der Vulgata werden im Text des Markus die beiden letzten Verse 40 und 41 unter derselben Verszahl 40 miteinander verbunden. *E. Nestle* geht in seiner neuen Bearbeitung des lateinischen Neuen Testamentes wieder auf die mit dem Griechischen übereinstimmende Zählung der ersten Ausgabe des *Stephanus* vom J. 1551 zurück.

§ 2. Umstände des Wunders

130. Richtung der Fahrt. Zeit des Wunders. Auch dieses Wunder versetzt uns wieder an den See Genesaret. Auf dem Westufer, wahrscheinlich in der Nähe von Kapharnaum, hatte der Heiland dem Volke tagsüber bis zum Abend von einer Fischerbarke aus mancherlei Gleichnisse vom Himmelreich vorgelegt. Die Scharen horchten vom Ufer aus auf die Worte des wunderbaren Lehrers (Mc 4,1). Als es dann spät geworden, ladet der Herr die Jünger ein, zum gegenüberliegenden Ostufer zu fahren (Mc 4,35). Alle drei Evangelisten erwähnen als das Ziel der Fahrt die Gegend von Gergesa (Mt 8,28. Mc 5,1. Lc 8,26), die wir wahrscheinlich in der Mitte des Ostufers zu suchen haben.

Über den Namen und die Lage von Gergesa wird im zweiten Teile bei dem Wunder der Teufelaustreibung die Rede sein.

So können wir die Richtung der Fahrt ziemlich genau bestimmen: sie mußten den See in seiner ganzen Breite in

östlicher oder vielleicht etwas südöstlicher Richtung durchqueren. Da die Stürme sowohl von Norden her vom großen Hermon und den umliegenden Bergen durch das Jordantal und die kleineren Schluchten als auch vom Süden herauf durch die tiefe Senkung des *Ghôr* über den See hereinzubrechen pflegen, so mußten sie das Schifflein in jedem Falle gerade in der Flanke treffen und konnten ihm so desto härter zusetzen.

Für die Zeit bieten uns die Texte bei Matthäus und Lukas keine sicheren Anhaltspunkte. Der allgemeine Ausdruck *„eines Tages“* (ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν) beim dritten Evangelisten zeigt schon genügend, daß er auf die nähere Bestimmung des Zeitpunktes hier verzichtet. Auch der Kontext des Matthäus, der in diesem achten und im neunten Kapitel eine Reihe von Wundern ohne streng chronologische Ordnung zusammenstellt, läßt uns über die Zeit der Überfahrt im Ungewissen.

Dagegen setzt Markus durch seine Überleitung: *„Und er sagt ihnen an jenem Tage, als es spät geworden“* das Folgende mit den vorher erzählten Begebenheiten in unmittelbaren Zusammenhang. Wir müssen daher annehmen, daß der Überfahrt jener Parabelvortrag vorausgegangen ist, den Markus im gleichen Kapitel berichtet. Freilich läßt sich auch für diese Lehrrede die Zeit nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Doch dürfen wir mit einiger Wahrscheinlichkeit das zweite Jahr der öffentlichen Lehrtätigkeit und zwar die Zeit vor dem Osterfest annehmen (vgl. „Parabeln“[2] p. 71).

§ 3. Erklärung des Textes

131. Die Veranlassung zur Überfahrt (Mt 8,18. 23. Mc 4,35 f. Lc 8,22). Alle drei Evangelisten berichten uns die Veranlassung und den Verlauf der Überfahrt in übereinstimmender Weise. Die kleinen Differenzen in ihren Darstellungen sind auch hier nur wieder ein Be-

weis für die Selbständigkeit der Berichterstattung, die mittelbar oder unmittelbar auf die Augenzeugen des Ereignisses zurückgeht.

Die nächste Veranlassung zur Überfahrt war der ausdrückliche Befehl des Heilandes, den alle drei Berichterstatter erwähnen (Mt 8,18. Mc 4,35. Lc 8,22). Matthäus läßt uns den Grund dieses Befehles erkennen, indem er bemerkt, daß Jesus wegen der großen ihn umgebenden Volksmenge das jenseitige Ufer aufsuchen wollte (V. 18). Sicherlich hatten die Leute mit all ihren Anliegen und Nöten dem Heiland selbst und den Jüngern den ganzen Tag keine Ruhe gelassen und so mußte der Herr für die notwendige Erholung der Seinen auf dem stillen Ostufer Sorge tragen.

Nach der Darstellung des Markus befand sich Christus schon in dem Schiffe, von welchem aus er das Volk gelehrt hatte (V. 1. 36). Matthäus und Lukas, welche diese vorausgehende Lehre hier nicht erwähnen, bemerken deshalb zuerst, daß der Heiland mit seinen Jüngern das Schiff bestiegen (Mt V. 23. Lc V. 22). Es braucht dies aber nicht unmittelbar vor der Abfahrt geschehen zu sein; auch dem Berichte dieser beiden Evangelisten würde die Annahme nicht widersprechen, daß der Herr zuerst noch dem Volke vom Schiffe aus einige Gleichnisse vorgelegt habe.

Übrigens ließe es sich auch mit dem Wortlaut des Markus vereinigen, daß der Heiland die Lehre aus dem Schifflein unterbrochen habe, um ans Ufer zu steigen und die Kranken zu heilen und den Leuten in ihren Nöten zu helfen. Als er dann wieder eingestiegen war, schlossen sich die Jünger ihm an, um nach seinem Geheiß hinüberzufahren.

Sie verließen also, wie Markus bemerkt, die Menge am Ufer und nahmen ihren Meister mit sich, so wie er in dem Schiffe war; ein Teil der Leute aber folgte ihnen in anderen Fahrzeugen (V. 36).

'Αφέντες wird hier wohl besser mit „verlassen“ als mit „entlassen“ übersetzt, obwohl es beide Bedeutungen haben kann; denn wo

der Heiland mit den Jüngern zusammen ist, wird das Entlassen der Volksscharen von Christus und nicht von den Jüngern ausgesagt (vgl. Mt 13,36; 14,22 f. etc.). Daß aber die Apostel den Herrn *„so wie er im Schiffe war“* mitnehmen, soll wohl bedeuten, daß sie gleich abfuhren, ohne jeden weiteren Aufenthalt und ohne daß er die Leute verabschiedet hatte (vgl. *Schanz,* Mc p. 190). — Αὐτοῦ am Ende des Verses bezieht sich auf Christus; ihm galt die Begleitung der übrigen Barken.

132. Der Sturm (Mt 8,24. Mc 4,37. Lc 8,23). Die Fahrt begann bei ruhiger See; von den Jüngern werden abwechselnd die einen mit den Rudern, die anderen mit dem Segel und einer mit dem Steuer beschäftigt gewesen sein, während einige wohl auch ausruhten. Für den Herrn hatten sie auf dem Hinterdeck in der Nähe des Steuerruders ein Plätzchen bereitet, wo er mit dem Kopf auf einem Kissen ruhend nach den Beschwerden des mühevollen Tages sich einige Stündchen Schlaf gönnen konnte (Mt 8,24 b. Mc 4,38 a. Lc 8,23 a). Da die Überfahrt unter gewöhnlichen Verhältnissen etwa drei Stunden dauerte, war es immerhin schon der Mühe wert.

Προσκεφάλαιον „Kopfkissen“ findet sich im N. T. nur hier bei Mc 4,38; es kommt jedoch auch bei den Profanschriftstellern vor und ist von dem ὑπηρέσιον, dem Sitzkissen auf der Ruderbank, zu unterscheiden. Letzteres dürfte für die Fischerbarken auf dem kleinen See sich kaum nachweisen lassen; dagegen wird ein kleines einfaches Polster für die abwechselnd bei der nächtlichen Arbeit ausruhenden Fischer wohl nicht zu den überflüssigen Luxusgegenständen gerechnet werden können.

Als die Schifflein sich vom schützenden Ufer entfernt und das tiefe Wasser erreicht hatten, erhob sich ein heftiger Sturmwind und wühlte den ruhigen Seespiegel auf. Bald schlugen die Wogen so hoch, daß sie über den Rand des Fahrzeuges hinweggingen und es mit Wasser füllten und dem Sinken nahe brachten (Mt V. 24. Mc V. 37. Lc V. 23).

Die Tatsache, daß in dem tiefliegenden Kessel des Sees von Gennesaret und seiner Umgebung häufig plötzliche und heftige Stürme sich

erheben, kann nicht bezweifelt werden. Wenn *Schanz* dies als „anderseits wieder bestritten“ hinstellt und dafür auf Robinsons Bemerkung hinweist, „daß es weder aus dem Zeugnisse der Alten noch der heutigen Bewohner hervorgehe, daß Stürme innerhalb des Beckens häufiger seien, als in der Gegend rings umher“ und auf eine ähnliche Äußerung Scheggs, so läßt sich daraus doch nichts gegen die angeführte Tatsache entnehmen. Denn *Robinson* will an der angeführten Stelle nur das Seebecken mit der von den Hügeln und Bergen eingeschlossenen nächsten Umgebung gleichstellen, für die er selbst in den ebenfalls von Schanz zitierten Worten (Palästina III 571) häufige und plötzlich hereinbrechende Stürme ausdrücklich als charakteristisch hervorhebt, und *Schegg* bemerkt über den See nur (mit *Ritter*): „Seine Lage inmitten hoher Landstriche setzt den See heftigen Windstößen und Winterstürmen aus, wenn er auch im Allgemeinen als nicht besonders stürmisch bezeichnet werden mag“ (Pilgerreise II 144). Ältere und neuere Reisende sind darin einig, daß die Gegend und das Becken des Sees plötzlich hereinbrechenden heftigen Winden und Stürmen ausgesetzt sind. Es genüge hier die Worte Prof. *Furrers* anzuführen: „In der Tat ist gerade der nördliche Teil jenes Sees ungeahnten Stürmen ausgesetzt, indem durch die gewaltigen Schluchten, die von Nordosten her gegen den See sich öffnen, plötzliche Windstöße auf den See hinausdringen und in wenigen Minuten die ganze Wasserfläche in Schaum auflösen“ (Leben Jesu[3] p. 131 f. Vgl. *K. Ritter*, Erdkunde XV 308 f.).

Schon die Tieflage des Sees und der nächsten Umgebung im Gegensatz zu den ziemlich bedeutenden Bergen, die namentlich im Nordwesten, Norden und Nordosten in geringer Entfernung vom See sich erheben, macht diese Erscheinung leicht erklärlich. Während der Seespiegel 208 m unter dem Niveau des Mittelmeeres liegt, steigt schon etwa 20 Kilometer vom Ufer nach Nordwesten entfernt der höchste Berg des westjordanischen Palästina, *Djebel Djermak* bei Safed, zu einer Höhe von 1199 m empor, während etwa doppelt so weit nach Nord-Nordost der große Hermon (*Djebel et-Teldj* oder *Djebel esch-Schêch*) bis zu 2800 m aufragt. Namentlich die Nähe dieses „Schneeberges“ mit seinen kalten, auch im Hochsommer noch mit Schnee gefüllten Schluchten muß durch die außerordentlich große Differenz gegenüber der Temperatur des fast tropisch heißen Seekessels und der nach Süden sich fortsetzenden breiten Senkung des Jordantales sehr starke Luftströmungen zur Folge haben, die im Winter vorherrschend von Norden, im heißen Sommer mehr von Süden kommen (vgl. *O. Ankel*, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes p. 96 f.). Durch das vom Fuß des Hermon zum See sich öffnende obere Jordanbett und die Schluchten, welche von Nordost und Nordwest in die Mulde des Sees einmünden, ist aber den von Norden heruntersteigenden Sturmwinden der Weg zum Seekessel von selbst gewiesen, während

andererseits die Südwinde durch die Senkung des *Ghôr* hinauf ebenfalls zum See hingeleitet werden.

Da Lukas ausdrücklich bemerkt, der Sturmwind sei auf den See herabgestiegen (κατέβη V. 23), werden wir nach der Beschaffenheit der Gegend zunächst an einen von Norden her tobenden Sturm zu denken haben, wie es der wahrscheinlichen Zeit des Wunders ganz entspricht. Um die Stärke des Sturmes hervorzuheben, gebrauchen Markus und Lukas die beiden Ausdrücke λαῖλαψ ἀνέμου, wozu der erstere noch μεγάλη hinzufügt; λαῖλαψ „Sturm" kommt außer an diesen beiden Stellen im N. T. nur noch 2 Petr 2,17 vor, wird jedoch auch von der LXX und den Klassikern häufiger gebraucht. Matthäus erwähnt nicht den Sturmwind, sondern nur seine Wirkung, nämlich die Erschütterung und Aufregung des Sees (σεισμὸς τῆς θαλάσσης).

Bei Markus hat ἐπέβαλλεν in V. 37 intransitive Bedeutung, während die Vulgata *fluctus mittebat in navim* wohl eher im transitiven Sinne gebraucht. Der Infinitiv γεμίζεσθαι steht ebenso wie das Imperfekt συνεπληροῦντο bei Lukas (V. 23) in der Bedeutung der nicht vollendeten Handlung.

133. Das Wunder (Mt 8,25 f. Mc 4,38—40 a. Lc 8,24. 25 a). Als die Jünger vergebens alle ihre Kräfte gegen die Gewalt des Sturmes aufgeboten hatten und die Gefahr immer größer werden sahen, weckten sie voll Furcht und Angst ihren schlafenden Meister und forderten ihn auf zu helfen. In der großen Aufregung werden sie wohl nicht alle die gleichen Worte gebraucht haben und so ist es nicht auffallend, daß die drei Evangelisten verschiedene Ausrufe berichten, die alle ganz der bedrängten Lage entsprechen. Den höchsten Grad der Aufregung zeigen die Worte bei Markus: *„Meister, kümmert es dich nicht, daß wir zugrunde gehen?"* (Mc V. 38 b). Lukas erwähnt nur den Ausdruck der größten Not: *„Meister, Meister, wir gehen zugrunde!"* (Lc V. 24 a), während Matthäus, der vielleicht mit im Schiffe dabei gewesen war, auch die kurze Bitte um Hilfe hinzufügt: *„Herr, hilf! wir gehen zugrunde"* (Mt V. 25).

In der Anrede zeigt sich ebenfalls eine Verschiedenheit, die aber zumeist auf verschiedener Wiedergabe des aramäischen Titels *„Rabbi"* beruht. Lukas gebraucht das für seine Darstellung charakteristische ἐπιστάτα (vgl. p. 214); Markus übersetzt die Anrede mit διδάσκαλε und Matthäus sagt κύριε.

Auch in dem Berichte über das Wunder selbst und die Worte Christi gehen die Erzählungen etwas auseinander. Nach Matthäus weist der Heiland zuerst seine Jünger wegen ihrer furchtsamen Kleingläubigkeit zurecht und wendet sich erst dann gegen die Winde und Wogen; bei Markus und Lukas stehen die Worte in umgekehrter Reihenfolge (Mt V. 26. Mc V. 39 f. Lc V. 24 f.). Auch hier erscheint es ganz den Umständen und der Absicht des Heilandes entsprechend, daß er zuerst die Jünger auf den eigentlichen Grund ihrer allzu großen Ängstlichkeit hingewiesen habe, nämlich ihren geringen und schwachen Glauben; so wurden sie auf das Wunder besser vorbereitet und konnten größeren Nutzen aus demselben ziehen. Doch ließ Christus es schwerlich bei der einfachen kurzen Mahnung während des noch tobenden Sturmes bewenden; er wird auch nachher eine Belehrung über den Glauben hinzugefügt haben, welche dann nach dem herrlichen Beweise seiner göttlichen Allmacht um so tiefer in die Herzen eindringen mußte.

Die Jünger hatten zwar einigen Glauben an die helfende Macht ihres Meisters gezeigt, indem sie sich mit der Bitte um Rettung an ihn wandten. Aber es war ein recht schwacher Glaube gewesen, da sie trotz seiner Gegenwart unterzugehen meinten und nur von dem wachenden, nicht von dem schlafenden Herrn Hilfe erwarteten.

Ἐγερθείς und διεγερθείς bedeuten hier: *„nachdem er sich erhoben"* (Vulg. *surgens*), nicht „aufgeweckt"; denn er war schon wach, als die Jünger ihre Worte an ihn richteten. — Ἐπετίμησεν *„er schalt"* (Vulg. *imperavit* bei Mt, besser *increpavit* bei Lc und *comminatus est* bei Mc) steht im A. T. wiederholt, wo von Jahwes gebietendem Auftreten gegen die empörte Natur die Rede ist (hebr. גָּעַר Ps 106 [105], 9. Nah 1,4 u. ö.).

Das Machtgebot Christi ergeht zuerst an den Sturmwind, der die Ursache der Aufregung des Meeres war, und dann an das wogende Wasser. Markus berichtet auch die Worte des Befehles: *„Schweig, verstumme!"*. Das erste können wir auf den Wind beziehen, der mit seinem Sausen und Heulen in seiner Weise recht vernehmlich redet und nun schweigen soll. Dem sausenden Sturmwind antwortet der

brausende Wogenprall der Wasserfläche, dem das machtvolle „*Verstumme!*" Einhalt gebietet.

Πεφίμωσο ist Imperativ des passiven Perfekts von φιμόω, das eigentlich „das Maul zubinden" heißt (vgl. 1 Cor 9,9 und 1 Tim 5,18 vom Ochsen); daher „verstummen machen" und im Passiv „verstummen".

Augenblicklich gehorchen die Elemente dem Befehle ihres Schöpfers: es legt sich der Wind (ἐκόπασεν Mc) und auf dem See entsteht eine große Stille (γαλήνη die Ruhe des Wassers, nur hier im N. T.) (Mt 8,26. Mc 4,39. Lc 8,24). Mag auch der Wind zuweilen ziemlich plötzlich aufhören, so wird doch die bis in ihre Tiefen aufgewühlte Wasserfläche natürlicherweise erst ganz allmählich zur Ruhe kommen. Wo aber der Schöpfer gebietet, geschieht auch ohne Verzug, was er will.

134. Die Wirkung des Wunders (Mt 8,27. Mc 4,40 b. Lc 8,25 b). Die Evangelisten beschließen ihren Bericht mit einer kurzen Schilderung des Eindruckes, den das Wunder auf die Apostel und die Leute in den übrigen Schiffen machte. Matthäus sagt allgemein: „*Die Leute aber wunderten sich und sprachen: Was für einer ist dieser, daß die Winde und das Meer ihm gehorchen?*" (Mt 8,27). Da Markus ausdrücklich hervorhebt, daß auch andere Schiffe in der Begleitung des Heilandes waren (Mc 4,36), werden wir annehmen müssen, daß auch diese Fahrzeuge durch den Sturm in Gefahr kamen; daher werden auch die Leute in diesen Schiffen durch die plötzlich eintretende vollkommene Ruhe im höchsten Maße erstaunt gewesen sein und wenigstens diejenigen, welche sich in der Nähe des Schiffleins Christi befanden, werden das Wunder sicher erkannt haben. Deshalb sind wir nicht berechtigt, den allgemeinen Ausdruck „*die Leute*" allein auf die Jünger zu beziehen, ebensowenig wie wir darunter ausschließlich die begleitenden Schiffer oder die Personen verstehen dürfen, welche später von dem Vorgang hörten.

Markus und Lukas berichten nur die staunende Verwunderung der Jünger selbst. Ihre ängstliche Bangigkeit war in eine ehrfurchtsvolle Scheu verwandelt worden, da ihnen die unleugbare Tatsache des geschehenen großen Wunders die göttliche Macht und Würde ihres Meisters in überwältigender Weise zum Bewußtsein brachte (Mc V. 41. Lc V. 25).

Die Partikel ἄρα nach dem fragenden τίς (wie Mt 18,1) ist folgernd und leitet die durch das Wunder veranlaßte Frage ein (vgl. *Blass*, Gramm.[3] p. 264 f. 279).

§ 4. Die Kritik und das Wunder

135. Paulus, Strauß, Weiße. Gegenüber diesem klaren Beweis der Allmacht, mit welcher Christus den empörten Elementen Ruhe gebietet, sind die Kritiker wieder in großer Verlegenheit. Sie bemühen sich vergebens, dem klaren und von allen drei Synoptikern bezeugten Wunder durch die verschiedensten Hypothesen zu entgehen.

Paulus meinte durch die Unterscheidung der Tatsache von dem Urteil der Teilnehmer zu einer ganz annehmbaren natürlichen Erklärung des Textes gelangen zu können. Von einem Befehl an die Elemente sei nicht die Rede. Christus habe vielmehr nur zu den Jüngern *„über* den starken Wind" gesprochen, „und daß das Meer bald wieder still und wie bezähmt werden müßte. Da dies kurz darauf erfolgte, so schrieben die Seinigen diesen Erfolg nicht nur seinem Daseyn, sondern selbst den Worten zu, die er über den Sturmwind und das Brausen des Meeres, wie man in solchen Fällen zu reden pflegt, ausgesprochen hatte. Sie machen unter einander ihre Schlüsse, daß auch Wind und Meer ihrem Messias gehorche. Daß Jesus diese ihre Deutungen gebilligt habe, ist keineswegs gesagt. Die Überlieferung gibt nur das Geschehene" (Leben Jesu I 1 p. 229; Kommentar I 344).

Gegen diese wenigstens in ihrer Einfachheit an das Wunderbare grenzende Annahme, die auch von *Venturini* und *Kaiser* verteidigt und von *Hase* (Leben Jesu p. 132) als möglich bezeichnet wurde, bemerkt *Strauß* mit Recht, daß Christus die Deutungen der Jünger auch nicht mißbilligt und also absichtlich ihre hohe Meinung von seiner Wundermacht nicht habe stören wollen; außerdem sei es unbegreiflich, wie Jesus, der nie einen Beruf auf dem See gehabt hatte, die natür-

lichen Vorzeichen von dem Ende des Sturmes besser verstanden hätte als ein Petrus, Jakobus, Johannes, welche von Jugend an auf demselben einheimisch waren. Er findet es daher wahrscheinlicher, daß entweder „auf den Stamm eines wirklichen Vorfalles ein mythischer Zusatz [nämlich das ἐπιτιμᾶν τῇ θαλάσσῃ] gepfropft worden“ sei, unter Benutzung von alttestamentlichen Stellen (Ps 106,9. Nah 1,4. Ex 14,16. 21), oder noch eher, daß die Sage diese ganze Erzählung zusammengesetzt „aus der Parallele mit Moses, aus [bildlichen] Äußerungen Jesu [über die Macht des Glaubens], und aus der Vorstellung von ihm als demjenigen, welcher das Schifflein des Gottesreichs durch die empörten Wogen des κόσμος sicher hindurchsteuert“. Er verabsäumt auch nicht, auf die phantastischen Sagen über das Leben des Pythagoras bei den Neuplatonikern *Porphyrius* und *Jamblichus* hinzuweisen, bei welchen, wie wir schon früher bemerkten, die Verschmelzung von heidnischen und christlichen Stoffen vorerst noch zu untersuchen wäre (Leben Jesu II 165—8).

Weiße macht es sich bei diesem Wunder sehr bequem, indem er in zwei Sätzen gleichzeitig die Straußische Mythentheorie und die gläubige Erklärung des Textes abfertigt: „Eine Anekdote der Art, wie solche von Heiligen und Wundermännern aller Zeiten in Menge erzählt werden, und deren Entstehung sich auf tausenderlei Art erklären läßt, ohne irgend zur Annahme sei es eines Mythus, von welchem vorliegende Erzählung keine Spur trägt, oder absichtlicher Erfindung seine Zuflucht zu nehmen. Sogar gegen die Annahme ihrer vollständigen thatsächlichen Wahrheit haben wir nicht allzuviel einzuwenden; nur daß man sich dann entschließen müßte, jene sympathetische Gewalt über die Natur, welche Jesus in diesem und in anderen Augenblicken geübt haben soll, nicht ihm allein vindicieren zu wollen, sondern sie jenen Heiligen und Wundermännern gleichfalls, bis zu den sibirischen Schamanen herab, zuzugestehen“ (Evang. Gesch. I 495).

Trotz dieser „sympathetischen Gewalt“ und der „tausenderlei Art“ möglicher Erklärungen, von denen aber Weiße wohlweislich keine näher angibt, findet *Schleiermacher* nur einen Ausweg, nämlich die Darstellungen der Evangelisten einfach als unglaubwürdig zu leugnen: „Das ist ein Fall, glaube ich, wo man sich nicht anders als mit einer solchen Ausnahme helfen kann, daß das nicht wirklich Worte Christi an das Meer sind, sonst müßte Christus etwa selbst so ergriffen gewesen sein von dem Moment, daß er Meer und Sturm so bedroht hätte, als könnten sie hören, das kann ich mir nicht denken; oder daß die Anrede den Charakter der Ostentation an sich getragen hätte, weil es zur Sache ganz überflüssig war, und das kann ich mir auch nicht denken“ (Leben Jesu p. 230 f.).

136. *Schenkel, Hase, Keim.* Die meisten neueren Kritiker finden keinen anderen Ausweg als die gleiche

Leugnung der Glaubwürdigkeit des Berichtes, von der auch die früheren Versuche ausgingen. Der einzige entscheidende Grund ist aber auch hier wieder die Leugnung der Gottheit Christi.

Manche Ausleger der kritischen Schule sind von dieser Ungeschichtlichkeit der Erzählung so vollständig überzeugt, daß sie eine Berücksichtigung derselben in einem „urkundlichen“ Leben Jesu für völlig überflüssig halten; so gehen *Renan*, *Wittichen*, *Dulk*, *Delff*, *A. Réville* einfach darüber weg. *Bruno Bauer* findet „die Geschichte von der Stillung des Sturmes der Schilderung des 107. Psalms (V. 24—30) und der Geschichte des Jonas wörtlich nachgebildet“ (Kritik der Evangelien II 281). *Daniel Schenkel* muß anerkennen, daß Jesus „nach der evangelischen Überlieferung den Sturm beschworen und durch sein Wort die tobenden Wellen beruhigt hat. Aber ein solches plötzliches und unmittelbares Eingreifen in Naturereignisse, die mit einer Reihe von Veränderungen in der gesetzmäßig bestimmten Naturordnung zusammenhängen, wäre nur der göttlichen Allmacht möglich. Der *menschliche* Wille vermag nun einmal nicht über Sturm und Wellen zu gebieten; eine sittliche Einwirkung auf die sturmbewegte See ist undenkbar. Hätte Jesus die Natur mit göttlicher Allgewalt beherrscht, so wäre diese Herrschaft ohne alle sittliche Bedeutung; seine Person wäre in diesem Falle eine schlechthin übermenschliche, unvorbildliche, unnahbare Erscheinung. Wie viel erhabener und erhebender ist doch Jesus, wenn er bei der wachsenden Gefahr, unter dem Zagen erprobter Schiffleute, trotz der Verzweiflung des Steuermanns, in heiliger Besonnenheit strafend, mahnend, aufrichtend, beruhigend steht und waltet, ein Bild des ungetrübtesten Gottvertrauens und der klarsten Voraussicht in seine Bestimmung“ (Charakterbild Jesu p. 79 f.).

In ähnlicher Weise erscheint es *Hase* „undenkbar, wie der Sturm beschworen . . . . durch Menschen-Willen und -Wort regiert werden soll“; da auch „eine magische Gewalt über die Natur ohne wesentlichen Zusammenhang mit der Bestimmung Jesu wäre“, und „für eine mythische Entstehung aus freier Hand die Veranlassung fehlt“, so wird die Sturmbeschwörung als „ein Mißverständnis der Apostel oder der galiläischen Überlieferung“ beiseite geschoben, und als „geschichtliche Grundlage“ nur „die heldenmütige Zuversicht Jesu“ festgehalten, „die auch das Herz seiner Jünger beruhigte“, vielleicht durch die Worte: „Wenn ihr Glauben hättet, so würden Wind und Wetter euch gehorsam sein!“ (Gesch. Jesu p. 550—2).

Keim gibt zuerst der „Stimmung der Religion“ beredten Ausdruck: „Unleugbar ruht auf dieser kurzen inhaltsreichen Geschichte eine seltene Herrlichkeit, wie sie bei den andern Naturwundern nicht wiederkehrt. Da ist in wenigen, meisterhaften Strichen ein erhabenstes

Bild aus dem Leben Jesu und ein Bild der Wahrheit voll. So konnte der Sturm wüthen, so konnten die Menschen verzagen, so konnte er schlummern, dann sanftmüthig tadeln mit dem Wort seines Mundes: ihr Kleingläubigen! schließlich retten wie ein Held. Selbst sein Auftritt gegen Wetter und Meer wird von Matthäus und Lukas schlicht erzählt ohne jede Ostentation und das tastende Fragwort der Jünger nach vollbrachter Rettung: wer ist der? ist der allergeringste, nur viel zu bescheidene und dennoch wahre Ausdruck des Eindrucks, den sie damals empfangen mußten." Trotz dieser Stimmung will er aber die Aufgabe der Kritik nicht verkürzen: „Ein sagenhaftes Element liegt dennoch vor. Es ist die Bedrohung des Sturmes und der Erfolg der Bedrohung, welcher einige ähnliche heidnische und christliche Sagen zur Seite stehen . . . Die Erzählung hat ein Wunder und ein Wunder ohne Gebetsruf, eine unmittelbar gebietende Macht Jesu, wie über Besessene, so über das wildleidenschaftlich erregte Gewässer. Diese Macht über die Elemente der Natur besitzt der Mensch als solcher nicht und Jesus selbst hat diese Macht über die Natur, das Geben und Nehmen des Irdischen nicht sich zugeschrieben, sondern Gott . . . .; gegen feindliche Gewalt . . . hat er nur eine Waffe, wie Gethsemane zeigt, sein Gebet. Dieses Gebet ist hier vergessen; im Gegentheil ist Jesus selbst in der Gestalt des gebietenden Gottes gemalt worden." Deshalb schrumpft ihm schließlich die ganze Erzählung zu einer „judenchristlichen Kopierung des A. T." unter Anlehnung an Psalm 106 und 107 und die Geschichte des Jonas zusammen; nur bleibt ihm gegenüber der Meinung von Strauß „die Vermuthung zunächst wahrscheinlicher, daß ein wirkliches Seeerlebnis zu Grunde lag, aber dann mit den Farben und im Geiste der jedem Juden wohlbekannten Psalmen künstlich bis zur Unkenntlichkeit gestaltet wurde" (Gesch. Jesu II 480—3).

137. Barth, Weiß, O. Holtzmann, Furrer u. a. Nachdem die Kritik sich in der Ansetzung der Entstehungszeit unserer Evangelien wieder mehr der traditionellen Anschauung zu nähern begonnen hat, bleibt für die mythische spätere Gestaltung des Berichtes nicht genügend Zeit mehr übrig. Die Verlegenheit hinsichtlich unseres Wunders wird dadurch nur noch größer; doch finden auch die neuesten Kritiker nur schwache Variationen der von den früheren vorgeschlagenen Hypothesen als einzigen Ausweg, um der klaren Wahrheit des Textes zu entgehen.

Barth sieht für die Erklärung des Wunders die Annahme als ausreichend an, daß Jesus diese Stillung des Sturmes „in dem kühnen Vertrauen vollbrachte, daß Gott, sein himmlischer Vater, in dessen Gemeinschaft er die Fahrt angetreten und sorglos schlummernd fortgesetzt hatte, ihm eine Arbeit ohnegleichen unter den Menschen zugedacht habe und ihn darum nicht werde einem kleinen Seesturm erliegen lassen, bevor seine Arbeit getan sei . . . . Daß ihm aber die empörten Elemente gehorchen, das beruht auf der lebendigen Wechselwirkung zwischen Natur und Mensch, welche zum göttlichen Ebenbild im Menschen gehört und bei Jesus durch seine vollkommene Gemeinschaft mit Gott zur reinsten Vollendung durchgebildet war" (Hauptprobleme[2] p. 139 f.).

Eine ähnliche vermittelnde Stellung zwischen Glauben und Unglauben sucht *Bernhard Weiß* auch bei diesem Wunder festzuhalten. Jesus hat nur „mit nicht wankender Sicherheit auf die göttliche Durchhilfe vertraut" und nur an die Jünger, nicht an Winde und Wellen sein Wort gerichtet. Freilich habe „schon die älteste Quelle" das letztere angenommen; „dieser Auffassung stehen aber die entscheidensten Bedenken entgegen . . . Was uns diese Vorstellung so geläufig, ja sympathisch macht, ist doch nur dasselbe, was sie bei den Evangelisten erzeugte, daß sich nämlich unwillkürlich das Bild des zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhöhten Christus unserer Auffassung des Herganges unterschiebt. Aber dem Bilde des Menschensohnes, wie es uns die Evangelien zeichnen, entspricht dieselbe nun einmal schlechterdings nicht, da Jesus in den Tagen seines Fleisches nicht mit göttlicher Allmacht den Elementen gebieten konnte. Nicht einmal ein Gebetsruf Jesu darf hier eingeschoben werden, da von ihm unsere Evangelien nichts wissen." So wird im gleichen Atemzuge das, was drei Evangelisten ausdrücklich und als die Hauptsache hervorheben, kühn geleugnet und doch ängstlich geachtet auf das Bild Christi, wie es uns die Evangelien zeichnen, und auf die Züge, von denen unsere Evangelien nichts wissen. Dabei wird dann gegen die ungläubige Kritik mit Nachdruck erklärt, daß „hier ein Wunder geschehen, daß der Sturm sich nicht etwa zufällig legte" etc. Es ist aber nur „ein göttliches Vorsehungswunder", indem das Vertrauen Jesu „auf die göttliche Durchhilfe" sich schließlich bewährte (Leben Jesu II 33—5).

Daß die Evangelisten von einem solchen „Vorsehungswunder" nichts wissen, muß auch *Johannes Weiß* anerkennen: „Der Evangelist will hier ein wirkliches Wunder erzählen, ‚Wind und See' gehorchen dem Sohne Gottes." So bleibt nur die Alternative „*entweder* uns unter seine Auffassung zu beugen und eine wunderbare Macht Jesu über die Elemente anzunehmen *oder* die Erzählung ins Gebiet der Dichtung zu verweisen, eine freie Phantasie, vielleicht im Anschluß an gewisse alt-

testamentliche Stellen". Um aber dabei die Wahl nicht allzu schwer werden zu lassen, wird zunächst darauf hingewiesen, wie die Sturmbedrohung der „jüdischen Volksvorstellung entspricht, wonach der Sturm von Dämonen hervorgebracht wird. Es liegt also hier, gerade wie in anderen Erzählungen, eine Art Geisterbannung vor". Sodann werden in echt kritischer Weise die „zwei Brennpunkte der Erzählung" aufgedeckt, nämlich das Schlummern Jesu als ein Beweis seines rein menschlichen „ruhigen Gottvertrauens" und sein machtvolles Wort als ein Zeichen seiner göttlichen Majestät. Daß die Zusammenfassung beider Motive in unserer Erzählung „nicht organisch" ist, zeigt der Tadel, den Jesus an die Jünger richtet und der „in den Wunderbericht nicht recht hineinpaßt". „So stellen wir die Vermutung auf", die freilich schon recht alt ist und zu den früheren kritischen Hypothesen gar nichts Neues hinzubringt, daß es sich ursprünglich nur um ein Erlebnis handele, bei dem Jesus auf stürmischer See seine Ruhe und sein Vertrauen bewahrte. Daraus hat dann die „freie Phantasie" unsere Erzählung gestaltet. Der Kritiker fügt die Bemerkung bei: „Man kann niemand zwingen, diese Vermutung wahrscheinlich zu finden. Aber dann hat er keine andere Wahl, als die oben genannte. Wie man aber auch über die Erzählung urteilen möge — für uns Heutige ist der Jesus, der Wind und See gebietet, eine fremdartige und unnatürliche Erscheinung; aber der Jesus, der im Sturme schläft und beim Erwachen ein Mann und ein Kind Gottes bleibt, wird uns immer wieder das Herz abgewinnen" (Die Schriften des N. T. I 107 f.).

Das gleiche offene Bekenntnis des Unglaubens spricht *G. Traub* aus in den „religionsgeschichtlichen Volksbüchern" (V 2: „Die Wunder im N. T." p. 58—62). „Eine ursächliche Verbindung zwischen dem Wort Jesu und dem Aufhören des Sturmes ist ausgeschlossen". Weil das Wort „bedrohen" auch in den Berichten über die dämonischen Beschwörungen vorkommt, „kann vermutet werden [!], daß nach der Auffassung des Berichterstatters in den sturmerregten Wellen Seedämonen ihr Wesen treiben und Jesus als der Herr der Dämonen ihnen auch auf diesem Gebiet der Naturwelt entgegentrat. Wie weit Jesus selbst solche Vorstellungen geteilt hat, bezw. ob die damaligen Zeitvorstellungen wirklich sich mit Seedämonen beschäftigten, müßte noch genauer untersucht werden." Trotzdem steht es ohne weiteres fest, daß die ganze Geschichte nur eine Legende ist, wie sie der „fein empfindende religiöse Instinkt" auch bei anderen Gottesmännern wie z. B. bei Buddha ersann, um die Wirkung des ruhigen Gottvertrauens anschaulich zu machen. Freilich ist es noch nicht gelungen, die „Legende" einer Sturmbedrohung anderswo nachzuweisen.

Einfache Bewährung des Vertrauens Jesu auf die göttliche „Durchhilfe" ohne jedes Wunder ist auch die Lösung, welche *Oskar Holtzmann* und *Konrad Furrer* als die einzig richtige vortragen. Ersterer

meint: „Jesus bewahrt auch im heulenden Sturm seine Ruhe, seine Festigkeit. Und wie dem Naturkind in allem ein persönliches Leben waltet, so ist für Jesus dieser feindselig brausende Sturm eine lebendige Person, der er machtvoll zuruft: ‚Schweig, verstumme!'. Das kann in dem Manne nicht auffallen, der gemeint hat, ein mit festem Zutrauen gesprochenes Wort könne Berge ins Meer stürzen. Verwunderlich ist nur, daß der See thatsächlich ruhiger wurde. Aber so etwas kann doch zusammentreffen." In einer Anmerkung wird dazu noch beigefügt: „Also das Wort Jesu, das er in den Sturm hinaushauchte, hat den Sturm nicht bezwungen; wohl aber konnte der regelrechte Verlauf der Dinge den Sturm zur Ruhe bringen, nachdem Jesus kurz zuvor das Wort gerufen hatte. Da der Sturm kein beseeltes Wesen ist, so war ihm Jesu Wort auch kein Motiv zur Ruhe; wohl aber kann die religiöse Betrachtung das scheinbar zufällige Zusammentreffen als absichtliche Fügung Gottes verstehen." Auch das Staunen der Jünger wird von den Evangelisten nicht richtig erklärt: „Was sie in Erstaunen versetzt, ist doch im Grunde wieder nur die sichere, vom Weltlauf unabhängige, ihrer selbst gewisse Persönlichkeit" (Leben Jesu p. 209 f.). So zeigt Jesus hier wie bei anderen Gelegenheiten nur ein „ekstatisches Vertrauen" (War Jesus Ekstatiker? p. 73).

Furrer kann nur die Worte des Herrn an die Jünger annehmen; im übrigen bringt er die gleiche Erklärung nebst einigen salbungsvollen, schon von *Daniel Schenkel* angestellten Erwägungen: „Sie [die Jünger] schämten sich ihres Kleinglaubens; wenige Minuten später hörte der Sturm auf, und sie konnten ruhig ans Land steigen. Es ist nämlich den Stürmen jener Gegend eigen, daß sie oft plötzlich kommen und plötzlich wieder aufhören [was freilich die Fischer vom See nicht gewußt zu haben scheinen]. Hat nicht der Glaube Jesu etwas Erhebendes? Unser Herr Jesus Christus ist denselben Gesetzen und Ordnungen unterworfen gewesen wie wir, aber er hat ein felsenfestes Gottvertrauen und schlummert darum ruhig auf dem Schiffe; er weiß sich in den Armen seines Vaters auf dem tobenden See wie auf dem festen Land! Oder würden wir ihn höher werten durch die Annahme, daß er selber wie ein geheimnisvoller Zauberer über Wind und Wetter hätte gebieten können?" (Leben Jesu[3] 132).

Höher werten würden und werden wir freilich nicht den geheimnisvollen Zauberer, aber wohl den wahren und wesensgleichen Sohn des lebendigen Gottes, dessen Thron zu stürzen die ungläubige Kritik vergebens sich abmüht.

§ 5. Bedeutung des Wunders

138. Jesus wahrer Mensch und Gott. Wenn wir an dem Texte, wie ihn uns die drei Evangelisten

bieten, festhalten und uns nicht durch unbewiesene Voraussetzungen zur Preisgabe desselben verleiten lassen, werden wir in der erzählten Begebenheit vor allem einen klaren Beweis für die Gottheit Christi anerkennen müssen. Auch die Kritiker gestehen dies offen zu, wie aus den angeführten Worten besonders von *Schenkel, Keim, Bernhard* und *Johannes Weiß* hervorgeht.

In der Tat zeigt ja die ganze Darstellung bei allen drei Evangelisten Christus den Herrn als denjenigen, der mit der wahren menschlichen Natur zugleich die göttliche besitzt. Für seine wahre Menschheit zeugt die Schilderung des Herrn, wie er ermüdet von der Arbeit sein Haupt auf das Kissen legt und schläft. Es ist die einzige Stelle in den Evangelien, die von dem Schlafe des Heilandes redet und ihn uns auch in diesem Ruhebedürfnis ganz den Menschenkindern gleich erscheinen läßt.

Doch dieser ermüdete, der Ruhe bedürftige Menschensohn ist derselbe, der sich auf den ängstlichen Hilferuf der Jünger erhebt und mit göttlicher Macht den tobenden Elementen sein *„Schweig, verstumme!“* zuruft. „Der menschliche Wille vermag nun einmal nicht über Sturm und Wellen zu gebieten“ *(Schenkel)*; wenn Jesus es trotzdem im Ernste und mit Erfolg tut, so ist die einzig mögliche Erklärung, daß er mit seinem menschlichen Willen den allmächtigen Willen des gebietenden Gottes verband, daß er Mensch und Gott in einer Person war. Das ist klar und deutlich die Überzeugung, welche die Darstellung aller drei Evangelisten beseelt: „Jesus selbst ist in der Gestalt des gebietenden Gottes gemalt worden“ *(Keim)*. Nicht etwa bloß durch ein vertrauensvolles Gebet zum Vater, sondern durch das eigene Machtwort hat er den Sturm beschworen und die tobenden Wellen beruhigt.

Darin müssen wir die erste und hauptsächlichste Bedeutung dieses Wunders erkennen, die demselben für alle Zeiten und für alle Menschen dauernd zukommt.

Daß sich bei der Darstellung der Evangelisten „das Bild des zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhöhten Christus der Auffassung des

Herganges unterschiebt" *(B. Weiß)*, kann nur derjenige behaupten, welcher zuvor dem wahren Bilde, das die Evangelien von Christus entwerfen, ein gefälschtes, den klaren Texten der Evangelien widersprechendes Bild des Herrn unterschoben hat.

139. Stärkung des Glaubens der Jünger. Wie bei den anderen Seewundern lassen uns die Evangelisten auch bei dieser Stillung des Sturmes eine besondere Beziehung zu den Jüngern erkennen. Sie sind ja die nächsten Zeugen des Wunders; sie werden ob ihrer Furchtsamkeit und ihres Kleinglaubens vom Heiland getadelt; sie sprechen den Eindruck, welchen der Beweis seiner Wunderkraft auf sie gemacht hat, zuerst einander gegenüber aus.

Wie wir aus der Darstellung aller drei Evangelisten sehen, war der Glaube bei den Jüngern noch sehr unvollkommen. Sie hatten sich zwar freudig ihrem Herrn und Meister angeschlossen und für seine Sache Haus und Familie und alles verlassen, um ihm zu folgen. Die mannigfachen Wunder, die er vor ihren Augen gewirkt, hatten sie auch sicherlich in der Überzeugung befestigt, daß er der wahre Messias sei, und sie allmählich in der Erkenntnis seiner göttlichen Würde weiter gefördert. Aber trotz aller früheren Zeichen war ihr Glaube doch noch schwach und bedurfte gar sehr wiederholter mächtiger Stärkung, damit er in den späteren schweren Prüfungen würde standhalten können.

Eine Folge dieser Kleingläubigkeit war dann der Mangel an Vertrauen und allzu große Zaghaftigkeit in der Gefahr. Eine vollkommenere Überzeugung von der Würde ihres Meisters und eine klarere Erkenntnis des großen Werkes, zu dem er sie auserwählt, hätte ihnen sagen müssen, daß er sie nimmer in dem Sturm auf dem kleinen Wasser ihrer Heimat werde untergehen lassen, selbst wenn sie ihn nicht in ihrer Mitte gehabt hätten. Noch vielmehr hätte seine Gegenwart ihnen Mut und Vertrauen einflößen müssen, mochte er nun wachen oder schlafen, wenn ihr Glaube fester gewesen wäre. Deshalb tadelt auch der Heiland ihre bange Furchtsamkeit und als Grund derselben ihre

Kleingläubigkeit: *„Was seid ihr furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben?“* (Mc 4,40).

Unter beiden Rücksichten hat das Wunder seine ganz besondere Bedeutung für die Jünger. Es mußte sie in ihrem Glauben an die göttliche Würde ihres Meisters fördern als offenkundiger Beweis einer Macht, die über alle menschlichen und natürlichen Kräfte weit hinausreichte. Das gibt ihre staunende Frage zu erkennen, mit der sie sich gegenseitig über den Eindruck des Wunders aussprechen: *„Wer ist doch dieser, daß er selbst den Winden befiehlt und dem Wasser und sie ihm gehorchen?“* (Lc 8,25). In Verbindung mit den vorausgegangenen und nachfolgenden Wundern bereitete sie auch dieses Auftreten des Herrn gegen Sturm und Wogen zu dem Bekenntnis vor, welches sie später ablegen, da sie anbetend zu ihm sprechen: *„Wahrhaft, du bist der Sohn Gottes“* (Mt 14,33).

Andererseits mußte die wunderbare und mächtige Hilfe in der großen Not sie auch in dem Vertrauen auf den Schutz ihres Meisters gar sehr bestärken. Je ratloser sie selbst der Gefahr gegenüber gewesen waren, je furchtsamer und zaghafter sie fast an ihrer Rettung verzweifelt hatten, desto tiefer mußte das Bild des majestätischen Helfers in der Not sich ihren Herzen einprägen. Mochten dann auch später wieder Stürme toben, Verfolgungen über sie hereinbrechen, Gefahren aller Art in ihrem Berufe ihnen entgegentreten, die Erinnerung an diese abendliche Fahrt mit ihren Schrecken und ihrem trostvollen Ende wird sie gewiß nie verlassen und sie stets von neuem angetrieben haben, bei demjenigen Schutz zu suchen, der sich als ein so mächtiger und liebreicher Helfer ihnen bewiesen hatte.

Die Kritiker finden eine besondere Schwierigkeit in den Worten, welche Christus an den Sturm und das Meer richtete. Schon *Schleiermacher* spricht von dem „Charakter der Ostentation“, den diese Anrede zu haben scheine, und auch *B. Weiß* und *O. Holtzmann* können nicht alle Bedenken darüber unterdrücken, während *Keim* die Frage „Simulation?“ dazu aufwirft, ohne Antwort darauf zu geben (II 481). Aber jeder Unbefangene wird es doch durchaus angemessen finden, daß der Gottmensch, der im vollen Besitz der Allmacht des Schöpfers

doch zugleich als wahrer Mensch den Geschöpfen gegenübersteht, seinen Willen und sein Gebot auch an die leblose Kreatur in die menschlichen Worte des Befehles kleidet. Gerade die Bedeutung des Wunders für die Apostel und weiterhin für alle Menschen macht diese äußere Einkleidung seines Willens in die befehlenden und drohenden Worte fast selbstverständlich. Zwar meint *Schleiermacher:* „Wenn das Reden für die Jünger war, damit sie bemerkten, das sei die Wirkung des Willens Christi, so wäre das natürlichste gewesen, daß er zu den Jüngern redete und sagte: ihr werdet sehen, daß es gleich still sein wird" (p. 230). Wir brauchen es aber jedenfalls nicht zu bedauern, daß der Heiland sich nicht nach dieser Belehrung des Kritikers gerichtet hat. In ganz anderem Lichte mußte die Majestät des Schöpfers den Jüngern sich offenbaren, wenn er mit seinem machtvollen *„Schweig, verstumme!"* den Geschöpfen seinen Willen kund tat und die Wirkung seines Willens unmittelbar herbeiführte. Da war jeder Zweifel über Ursache und Wirkung für die Zeugen des Vorganges völlig ausgeschlossen; sie mußten bekennen: *„Er befiehlt den Winden und dem Wasser und sie gehorchen ihm"*. Treffend und schön bemerkt der h. *Hieronymus* zu diesen befehlenden Worten des Heilandes: „Et ex hoc loco intellegimus quod omnes creaturae sentiant Creatorem. Quibus enim increpatur et quibus imperatur, sentiunt imperantem: non errore haereticorum, qui omnia putant animantia, sed maiestate Conditoris, quae apud nos insensibilia, illi sensibilia sunt" (Comment. in Mt 8,26. *M.* 26,53 CD). Auch hier gilt in einem wahren und erhabenen Sinne das Wort der h. Kirche: „Regem, cui omnia vivunt, venite adoremus!"

140. Typisch-symbolische Bedeutung für die Kirche. Die heiligen Väter lehren uns noch eine weitere, typisch-symbolische Bedeutung des Wunders kennen, welche dem Wesen und den Umständen desselben ganz gut entspricht. Die stürmische Fahrt auf dem Meere und die wunderbare Errettung durch Christus ist nach dieser Auffassung ein Bild der von mancherlei Verfolgungen und Gefahren bedrängten Kirche und des himmlischen Schutzes, welchen ihr Gründer und Leiter ihr stets zur rechten Zeit gewährt. So kann auch dieses Wunder als eine Realweissagung auf die Geschichte der Kirche betrachtet werden.

Schon *Tertullian* gibt die Hauptzüge dieser typischen Bedeutung des Wunders kurz an: „Navicula illa figuram Ecclesiae praeferebat, quod in mari, id est saeculo, fluctibus, id est persecutionibus et tenta-

tionibus, inquietatur, Domino per patientiam velut dormiente, donec orationibus Sanctorum in ultimis suscitatus compescat saeculum et tranquillitatem suis reddat" (De bapt. c. 12. Corp. script. eccl. lat. 20,212).

Ausführlicher verweilt der Verfasser des *Opus imperfectum in Matthaeum* bei der Ausmalung dieses Bildes: „Et non dubium est navem istam ecclesiam figurasse, secundum quod per Salomonem de ea Spiritus Sanctus loquitur dicens: *Facta est tamquam navis mercatura longinqua* (Prov. 31,14), id est Ecclesia, quae navigantibus Apostolis, gubernante Domino, flante Spiritu Sancto, praedicationis verbo ubique discurrit, portans secum magnum et inaestimabile pretium, quo omne genus hominum vel potius totum mundum sanguine Christi mercata est . . . Mare saeculum intellegitur, quod a diversis peccatis et variis tentationibus velut quibusdam fluctibus aestuat . . . Venti autem nequitiae spirituales et immundi spiritus intelleguntur, qui ad naufragium Ecclesiae per diversas saeculi tentationes veluti per fluctus maris desaeviunt. Dormire vero Dominus in hac navi tunc intellegitur, cum ad probationem fidei Ecclesiam suam pressuris et persecutionibus mundi istius tentari permittit. Oratio vero discipulorum et excitantium Dominum et auxilium implorantium, ut liberarentur, preces sanctorum omnium ostenduntur, qui orta tempestate persecutionis, saeviente diabolo et angelis eius, devota fide ac iugi oratione patientiam Domini velut de somno excitant, ut misericordiae suae auxilio per timorem humanae infirmitatis periclitantibus subvenire dignetur, quo increpatis ventis, immundis scilicet spiritibus, qui auctores sunt persecutionis, et mitigata omni saeculi tempestate Ecclesiam suam in pace et tranquillitate restituat. In admiratione vero eorum qui in navi erant, qui post factam tranquillitatem Dei Filium confitentur, omnium credentium persona et fides ostensa est, qui in Ecclesia constituti prius in oratione Dominum excitantes reddita sibi pace vere Dominum ac defensorem Ecclesiae suae Dei Filium confitentur. Quod factum statim in Actis Apostolorum post Herodis persecutionem et Iudaeorum a Sanctis pro Ecclesia recognoscimus. Unde et quamvis infestatione inimici Ecclesia vel saeculi tempestate laboret, quibusvis tentationum fluctibus pulsetur, naufragium facere non potest, quia Filium Dei habet gubernatorem. Inter ipsos enim turbines mundi, inter ipsas saeculi persecutiones plus gloriae et virtutis acquirit, dum in fide firma et indissolubili permanet. Navigat enim instructa fidei gubernaculo felici cursu per huius saeculi mare, habens Deum gubernatorem, Angelos remiges, portans choros omnium Sanctorum, erecta in medio ipsa salutari arbore crucis, in qua evangelicae fidei vela suspendens, flante Spiritu Sancto, ad portum paradisi et securitatem quietis aeternae deducitur" (Hom. 23 ex cap. 8. *M.*, P. G. 56,755 f.).

Ähnliche Ausführungen bieten der h. *Hippolytus* von Rom, der h. *Hilarius,* der h. *Paschasius,* der h. *Beda* u. a. (vgl. *Knabenbauer,*

Mt[2] I 344 f.). Das Bild des von Stürmen bedrängten, von Christus beschützten Schiffleins der Kirche erfreute sich schon seit den Tagen Hippolyts und Tertullians besonderer Beliebtheit.

In der altchristlichen Kunst finden wir es dagegen nur selten. Eine Darstellung des Sturmes auf dem Meere dürfte auf den altchristlichen Denkmälern überhaupt kaum vorkommen. Später begegnet uns eine solche z. B. unter den Wandgemälden der St. Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau aus den Jahren 985—990 (*Fr. X. Kraus*, Gesch. d. christl. Kunst II Fig. 34 p. 55); ferner in der Aachener Evangelienhandschrift des Kaisers Otto III. (ebd. Fig. 24, p. 47), im Münchener Evangelienbuch desselben Kaisers sowie in einem anderen Münchener Perikopenbuch, im Codex Egberti zu Trier, in dem Echternacher Evangelienbuch zu Gotha und in dem Echternacher Perikopenbuch zu Bremen, in dem Evangelienbuch der Hidda von Meschede zu Darmstadt. Desgleichen wird die Szene erwähnt in dem Zyklus evangelicher Bilder im Dittochäum des Prudentius und in dem Zyklus Ekkehards des Jüngeren für den Mainzer Dom. Sie ist auch dargestellt auf den Säulen des Altarbaldachins von S. Marco in Venedig und vielleicht auf der fraglichen Oxforder Elfenbeintafel (vgl. die Verzeichnisse bei *St. Beissel*, Des h. Bernward Evangelienbuch p. 42 f. und *ders.*, Geschichte der Evangelienbücher p. 341—5).

Unter den Gemälden der Katakomben findet sich zwar nicht das in den Evangelien erzählte Wunder; aber ein Bild in den Sakramentskapellen von S. Callisto aus dem Ende des zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts zeigt uns ein Schifflein auf stürmischem Meere. Außerhalb desselben kämpft ein Mann mit den Wogen und scheint dem Ertrinken nahe, während eine andere Person mit zum Gebete erhobenen Händen aufrecht im Schifflein steht. Über der letzteren sieht man in einem Strahlennimbus das Brustbild eines Jünglings, der seine Hand auf den Kopf des Beters legt (*De Rossi*, Roma Sotterranea II tav. XV n. 1 und Text p. 347. *Wilpert*, Die Malereien der Sacramentskapellen Figur 12 und Text p. 22—4). De Rossi erblickt darin eine Illustration der Worte des mit der Entstehung des Bildes gleichzeitigen und am gleichen Orte schreibenden Hippolytus über das Schifflein der Kirche. Wilpert erklärt es genauer als ein Bild der „Aufnahme des Gläubigen durch Gott in die Seligkeit aus dem von den Stürmen bedrohten Schifflein der Kirche".

Der erstgenannte hochverdiente Erforscher des christlichen Altertums sieht auch in einem anderen sehr häufigen Katakombengemälde einen Hinweis auf dasselbe Bild der Kirche; es ist die Darstellung der Geschichte des Jonas. In derselben sehen wir nämlich in den gleichen Sakramentskapellen einmal am Steuerruder, wo häufig die Schiffsfahne aufgestellt wurde („Praefixo in biremis puppi vexillo." *Sueton*, Caligula c. 15), klar und deutlich ein Kreuz aufgepflanzt (Roma Sott. II tav.

XIV und p. 346 f.), während ein anderes Bild vorn im Schifflein eine betende Figur mit ausgestreckten Armen zeigt (ebd. tav. XVI 8). In Verbindung mit den übrigen durchaus symbolischen Darstellungen der Sakramentskapellen können wir auch darin einen Hinweis auf das Schifflein der Kirche erblicken, das nach den Worten des Hippolytus als sein Banner das Kreuz des Herrn trägt (φέρει δὲ ἐν μέσῳ καὶ τὸ τρόπαιον τὸ κατὰ τοῦ θανάτου, ὡς τὸν σταυρὸν τοῦ κυρίου μεθ' ἑαυτῆς βαστάζουσα. De Antichristo c. 59, in der Berliner Ausgabe der griech. christl. Schriftsteller, Hippolytus I 2 p. 39. Vgl. oben p. 283 den Schluß des Zitates aus dem *Opus imperfectum*).

§ 6. Praktische Anwendungen

141. Anwendungen auf die Kirche. Die Bedeutung des Wunders zeigt uns leicht den Weg zu den mannigfachen praktischen Anwendungen, die sich aus der Erzählung ergeben. Wir können dieselben sowohl hinsichtlich der Kirche als auch mit Bezug auf den einzelnen machen.

Für die Kirche kann uns diese Überfahrt des Herrn mit den Seinen lehren, daß es ihr nicht an Stürmen und Verfolgungen fehlen werde. Der Gegensatz, in welchem sie zu der Welt und ihren Anschauungen steht, wird stets von neuem den Widerspruch herausfordern und ihr Feinde erwecken. Fehler und Schwächen und selbst Mangel an gutem Willen bei manchen ihrer eigenen Glieder werden oft genug Anlaß zu heftigen Stürmen bieten. Dazu wird der Widersacher und Erzfeind aller Werke Gottes in seinem unversöhnlichen Haß immer neue Feindschaft gegen sie erregen. Die Worte und Schicksale ihres Stifters haben ihr diesen Weg der Verfolgungen vorgezeichnet und ihre Geschichte bezeugt es, daß sie auf diesem Pfade durch die Jahrhunderte gewandelt ist.

Doch diese abendliche Fahrt lehrt auch ebenso deutlich, daß die Verfolgungen nimmermehr über sie triumphieren und ihren Untergang herbeiführen werden. Mit ihr ist derjenige, dessen Machtwort auch der tobende Sturm und die brausenden Fluten gehorchen. Ihre Sache ist seine

Sache, ihre Feinde sind seine Feinde, ihr Kampf ist sein Kampf. Deshalb wird aber auch sein Sieg der ihrige sein. Stets wird sein Wort wahr bleiben: *„Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“ „Vertrauet, ich habe die Welt überwunden.“*

Freilich ist dieser stets siegreiche Retter der Ewige, dessen Gedanken nicht Menschengedanken sind, dessen Handeln nicht mit dem menschlichen Maßstab gemessen werden darf. Die Jünger auf dem wogenden Wasser mühen sich ab und ringen mit dem Sturm und reffen die Segel und rudern und steuern: er aber schläft. Auch über seine Kirche läßt der Herr oft eine lange Nacht von Verfolgungen und Gefahren hereinbrechen; Schiffer und Steuermann bieten alles auf, sich des Sturmes zu erwehren: er aber schläft. Scheinbar triumphieren hohnlachend die Feinde, ohne daß er sichtbar eingreift und ihnen Einhalt gebietet. *„Herr, kümmert es dich nicht, daß wir zugrunde gehen?“*, so mag es sich dann auch im zagenden Menschenherzen regen. Wohl kümmert es ihn, aber seine Wege sind nicht der Menschen Wege. Wenn seine Stunde gekommen, wird er mit Majestät sich erheben und mit seinem *„Schweig, verstumme!“* dem Aufruhr ein Ende machen. Mag er aber auch mit diesem sichtbaren Eingreifen noch warten, sein unsichtbares Wirken sorgt doch immerfort für die Rettung und Erhaltung seiner Kirche.

Bei dieser Anwendung auf die Kirche lassen sich also besonders drei Gedanken ausführen:

1) Das Schifflein Petri — ein Bild der Kirche;
2) der Sturm auf dem Meere — ein Bild der Verfolgungen;
3) die große Stille — ein Bild des Sieges.

142. Anwendungen auf das Leben der einzelnen Christen. Was von der Kirche im allgemeinen gilt, läßt sich in etwa auch auf den einzelnen anwenden. Mehr oder weniger wird das Leben eines jeden einer stürmischen Überfahrt zum Ufer der Ewigkeit gleichen. Es kann niemand Kampf und Widerspruch völlig erspart bleiben,

sei es von außen, sei es im eigenen Inneren. Stets wird das Gute in Gegensatz zum Bösen treten, im Kampfe mit demselben sich bewähren und durch Überwindung des Gegners zum Siege gelangen müssen. Je mehr der einzelne den wahrhaft guten Geist Christi in sich aufnimmt, desto mehr wird er auch mit dem Geist und den Anschauungen der Christus feindlichen Welt in Widerspruch geraten und die Feindschaft und Verfolgung, die Christus zuteil wurde, an sich selber erfahren. Auch gegen ihn wird der böse Feind nicht ruhen, sondern umsomehr wider ihn sich erheben, je entschiedener er bei sich und bei anderen für Gottes Sache eintritt. Dabei werden auch die Fehler und Unvollkommenheiten des einzelnen Anlaß zu Widerspruch und Verfolgung bieten können. Überhaupt aber wird der Weg des Leidens und der Prüfung, auf dem Christus in seine Herrlichkeit eingegangen ist, auch seine Jünger zum gleichen Ziele führen.

Aber auch von diesen Stürmen, die den einzelnen treffen, gilt dieselbe Lehre, welche uns die Erzählung des Evangeliums für die Verfolgungen der Kirche nahe legt. Wenn nur die Bedingungen erfüllt werden, die bei der Kirche stets vorhanden sind, kann Sturm und Verfolgung gegen den einzelnen ebensowenig etwas vermögen wie gegen die Apostel in jener Sturmnacht. Diese Bedingungen aber sind:

1) die Gegenwart Christi,

2) die Fahrt nach seinem Geheiß,

3) die Erfüllung der eigenen Pflichten,

4) das vertrauende Gebet um die göttliche Hilfe im Geiste des Glaubens. In der Kirche und durch die Gnade mit Christus verbunden, vom Willen Gottes in seinem Berufe und in seinen Arbeiten geleitet, kann der Christ getrost den Stürmen entgegensehen. Mögen sie sich dann auch von allen Seiten erheben und die Wogen in sein Schifflein hineintragen, er braucht nicht Verderben und Untergang zu fürchten, wenn er ausharrt in der Betätigung seiner eigenen Kräfte und im demütigen, gläubigen und

vertrauenden Bitten um den göttlichen Beistand. Selbst wenn er dann zeitlich unterliegen sollte, so steht ihm doch Christus auch im Tode noch zur Seite, um ihm den verdienten Anteil an seinem ewigen Siege und seiner ewigen Herrlichkeit zu gewähren.

Zu diesem gläubigen Vertrauen auf die Hilfe des Herrn bietet das Wunder zugleich jedem die mächtigsten Beweggründe. Es offenbart uns Christus unsern Heiland als den allgebietenden Schöpfer, der Macht hat, in jeder Not und in jeder Gefahr zu retten und zu helfen. Es zeigt ihn uns als den gütigen und liebreichen Freund, der stets bereit ist, im rechten Augenblick seine Hilfe zu gewähren. Doch lehrt es auch jeden, daß er die Zeit und die Weise zu helfen dem Herrn überlassen muß, der nicht immer gleich sichtbar eingreift, wenn er auch immer und überall hilft und zum Siege führt.

143. Das Wunder in der Liturgie und Predigt. In der kirchlichen Liturgie hat das Wunder nach dem Texte des h. Matthäus (8,23—27) seinen Platz als Perikope am vierten Sonntag nach Epiphanie. Als Homilie dazu wird im Offizium ein Abschnitt aus dem Kommentar des h. *Hieronymus* zum Matthäusevangelium gelesen. Wie gewöhnlich nehmen auch die Antiphonen zum „Benedictus“ und „Magnificat“ auf das Wunder Bezug.

Es läßt sich ungezwungen auch in verschiedenen Teilen der Sonntagsmesse eine Beziehung auf die Wunder Christi finden: Introitus, Graduale, Offertorium feiern die Gottheit des Herrn, der gerade in seinen Wundern seine göttliche Macht so herrlich bewiesen hat; die Communio spricht, unter Anlehnung an Lc 4,22, die Verwunderung aller über die Wirkung seiner Worte aus: „Mirabantur omnes de his quae procedebant de ore Dei“. Die Oratio und die Secreta heben besonders den Schutz Gottes in Gefahren und Leiden hervor. *Durandus* bringt auch die Epistel, welche von der Nächstenliebe handelt (Rom 13,8—10), mit dem Gegenstande des Evangeliums in Verbindung: „Dormit Christus in nobis, quando in nos torpet fides, et tunc oritur tempestas tentationum in cordibus. Redit autem tranquillitas, si excitatur fides, quae excitatur per caritatem, et ideo in Epistola diei huius dicitur: Non occides, diliges proximum tuum sicut teipsum. Fides enim et caritas serenitatem fa-

ciunt in mente hominis“ (Rationale divinorum officiorum L. VI c. 21). Es ist aber dabei zu beachten, daß Introitus, Graduale, Offertorium und Communio den Messen vom dritten bis zum sechsten Sonntag nach Epiphanie gemeinsam sind und deshalb nur die allgemeine Beziehung auf die Wunder und Worte Christi aussprechen, die in den verschiedenen Evangelien erzählt werden.

Wegen der Stellung des Sonntagsevangeliums in der Weihnachtszeit bezieht Dom *Prosper Guéranger* die Stillung des Sturmes insbesondere auf „die Macht des Emmanuels, der gekommen ist, den Sturm zu beruhigen, in dessen Wüthen das Menschengeschlecht dem Untergange entgegenging“ (Das Kirchenjahr, deutsche Ausgabe III 564).

Im Anschluß an die Perikope bietet *M. Faber* fünfzehn Predigten (Conciones I 513—77), unter anderen über folgende Gegenstände: 1. Tentationum commoda et causae (I. Nostra humiliatio; II. Cognitio sui ipsius; III. Stimulus ad virtutem; IV. Gloria Dei; V. Iustorum exercitium; VI. Gloriosior ereptio; VII. Maius in caelo praemium); 2. Concupiscentiae motibus quomodo obviandum; 3. Duodecim Ecclesiae persecutiones sub gentilibus; 4. Quid faciendum tempore afflictionis; 5. Emolumenta voluntatis humanae ad divinam conformatae; 6. Discrimen bonae et malae conscientiae; 7. De humanae vitae miseriis; 10. Qua ratione et quando Christus obdormiat nobis (I. Quando intepescimus in bonis operibus; II. Quando iusti in tentationibus ad tempus non adiuvantur; III. Quando permittit frenum perversis, ut magis timeant postea puniendi; IV. Quando obliviscimur doctrinae Christi; V. Quando in grave peccatum labimur); 11. Causa tempestatis quia Christus male habetur a quam multis; 12. Cur Ecclesiam suam Deus tot tempestatibus fatiget (I. Propter fictos et falsos christianos; II. Propter falsos fratres et malos christianos; III. Propter alios fideles, ut ad preces et bona opera confugiant; IV. Propter nos nimium securos); 15. Quid agendum in tribulatione (I. Vela contrahenda liberioris vitae; II. Onera peccatorum eiicienda; III. Ad Deum clamandum ferventi oratione; IV. Patientia habenda; V. Spes velut ancora in Deo figenda).

Bourdaloue handelt in seinem *Dominicale* am genannten Sonntag über das Thema: Les afflictations des justes et la prospérité des pécheurs (I. Il n'y a rien qui doive ni qui puisse ébranler notre foi; II. Il y a de quoi établir et confirmer notre foi. Oeuvres V 92—124). — *H. Förster* zeigt in seiner Homilie über das Evangelium, wie dasselbe I. unter dem Schifflein auf dem Meere die Kirche Christi auf Erden, II. unter Sturm und Wogen ihre Drangsale und Kämpfe, III. unter den Jüngern und dem Heilande unsere Armseligkeit und Kleingläubigkeit und des Erlösers Schutz und Beistand darstellt (Homilien[5] I 122—33). In seinem „Predigten“ behandelt er an diesem Sonntag „des Glaubens Quell und Nahrung“ (I[6] 116—27). In den „Zeitpredigten“ betrachtet er im Seesturm I. das sturmbewegte Schifflein; II. den schlummernden

Heiland; III. die hilferufenden Jünger; IV. den beruhigenden Gottessohn (I[4] 121—32). — *J. Schmitt* wendet das Bild des schlafenden Heilandes an auf „schlafende Wächter" (I. Das Gewissen; II. Eltern und Vorgesetzte. Kath. Sonn- und Festtagspred.[4] I 108—16); im zweiten Jahrgang (118—29) betrachtet er die „guten Wirkungen der Stürme" für die Kirche (I. bezüglich ihrer inneren Stärkung; II. bezüglich ihrer äußeren Verbreitung).

A. Hungari bietet zwölf „Musterpredigten" über das Evangelium (IX 3—92), unter anderen von *J. Beer* „Die Fahrt der Jünger Jesu auf dem See Gennesareth ist ein Bild unseres eigenen Erdenlebens"; *W. K. Reischl* „Das Schicksal der Jünger Jesu im Schifflein" (Bild der Lebensführung I. für jeden einzelnen; II. für die Kirche Gottes); *J. E. Veith* „Das Schlafen und Erwachen Jesu"; *G. Rienecker* „Wenn der Herr im Sturme schläft, so geschieht es immer, um seine Jünger zu wecken"; *J. Halder* „Warum hat Jesus während des Sturmes geschlafen?"; *A. Eber* „Die Stürme wider die Neubekehrten"; *A. Gretsch* „Leiden und Gebet in ihren kostbaren Erfolgen".

Vgl. ferner B. *Petrus Canisius,* Notae in Evang. p. 233—45; *J. B. v. Hirscher*, Betracht.[4] I 401—26; *A. Nebe,* Evang. Perikopen I 432—43; *De Ponte* Pars III med. 18 (ed. *A. Lehmkuhl* III 195—9); *L'Évangile médité* I 502—8; *J. Müllendorff,* Begebenh. aus d. öff. Leben Jesu p. 126—32; *J. B. Lohmann* III 164—71; *M. Meschler*[5] I 391—5; *C. Berens,* Leben Jesu II 210—6.



V. Das Seewandeln

Mt 14,22—34. Mc 6,45—53. Joh 6,15—21

Vgl. S. *Joh. Chrysost.*, In Mt hom. 50 al. 51; In Joh hom. 43 (*M.* 58,503—10; 59,245—8). S. *Augustinus*, De cons. Evang. II 47; Quaest. evang. I 15; Tract. 25 in Joh n. 1—7; Sermo 75 f. (*M.* 34,1127—9; 35.1326. 1596—1600; 38,474—83). *Ps.-Augustinus*, Appendix sermo 72 (*M.* 39,1884—6). S. *Maximus Taur.*, Hom. 54 (S. Petrus in mari. *M.* 57,351—6).

Ludolphus de Sax. I c. 69 p. 304—7. *Jansenius Gand.* c. 58 p. 442—6. *Salmeron* VI tract. 28 p. 181—7. *Paulus*, Neues theol. Journ. 1795, 167—95; Kommentar II 299—330; L. J. I 1,357—65. *Strauß*, L. J. II 168—78; L. J. p. 492—6. *Weiße*, Evang. Gesch. I 519—22. *Schleiermacher*, L. J. p. 235 f. *Ewald*, Gesch. Chr. p. 443—5. *Trench* p. 295—308. *Hase*, Gesch. J. p. 571—6. *Keim*, Gesch. J. II 483—9. *B. Weiß*, L. J. II 194—201. *Edersheim* I 686—95. *Fouard* I 396—9. *Le Camus* II 97—101. *Grimm* III 444—59. *Bruce* p. 222—7. *Laidlaw* p. 87—104. *Taylor* p. 282—94. *Chable* p. 90—3. *Barth*, Hauptprobl.[2] 140—2. *O. Holtzmann*, L. J. p. 225 f. *Furrer*, L. J.[3] 134 f. *G. Traub*, Wunder 58—61. — Die Kommentare zu Mt, Mc, Joh ll. cc.

§ 1. Text und Übersetzung

144. Mit dem Wunder der Stillung des Sturmes verwandt ist das Seewandeln des Heilandes, das uns Matthäus, Markus und Johannes erzählen:

Mt 14,22—34:	Mc 6,45—53:	Joh 6,15—21:
		15. Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτόν, ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα, ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.

Mt 14:

22. Καὶ εὐθέως ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν αὐτὸν εἰς τὸ πέραν, ἕως οὗ ἀπολύσῃ τοὺς ὄχλους.

23. Καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν προσεύξασθαι. Ὀψίας δὲ γενομένης μόνος ἦν ἐκεῖ.

24. Τὸ δὲ πλοῖον ἤδη μέσον τῆς θαλάσσης ἦν βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων· ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος.

25. Τετάρτῃ δὲ φυλακῇ τῆς νυκτὸς ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν.

26. Οἱ δὲ μαθηταὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λέγοντες ὅτι φάντασμά ἐστιν, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν.

27. Εὐθὺς δὲ ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς αὐτοῖς λέγων· Θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε.

28. Ἀποκριθεὶς δὲ αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν· Κύριε, εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἐλθεῖν πρὸς σὲ ἐπὶ τὰ ὕδατα.

29. Ὁ δὲ εἶπεν· Ἐλθέ. Καὶ καταβὰς ἀπὸ τοῦ πλοίου Πέτρος

Mc 6:

45. Καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον.

46. Καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.

47. Καὶ ὀψίας γενομένης ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς.

48. Καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν, ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς, περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης· καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς.

49. Οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἔδοξαν ὅτι φάντασμά ἐστιν, καὶ ἀνέκραξαν·

50. πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδαν καὶ ἐταράχθησαν. Ὁ δὲ εὐθὺς ἐλάλησεν μετ' αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς· Θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε.

Joh 6:

16. Ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, κατέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν,

17. καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναούμ. Καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει, καὶ οὔπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς·

18. ἥ τε θάλασσα ἀνέμου μεγάλου πνέοντος διεγείρετο.

19. Ἐληλακότες οὖν ὡς σταδίους εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον, καὶ ἐφοβήθησαν.

20. Ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· Ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε.

Mt 14:	Mc 6:	Joh 6:
περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα καὶ ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. 30. Βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον ἰσχυρὸν ἐφοβήθη, καὶ ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι ἔκραξε λέγων· Κύριε, σῶσόν με. 31. Εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ· Ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;		
32. Καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος.	51. Καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος. Καὶ λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο·	21. Ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον,
33. Οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.	52. οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.	
34. Καὶ διαπεράσαντες ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ.	53. Καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρὲτ καὶ προσωρμίσθησαν.	καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἣν ὑπῆγον.

Mt 14,22. ευθεως fehlt in ℵ* C*, ff^1, Syr. Curet., *Tisch.; Nestle* u. a. setzen es in Klammern; — ηναγκασεν: + ο Ιησους C^3 E F etc., Text. rec.; το vor πλοιον fehlt in B und manchen Minuskeln. — 24. μεσον της θαλ. ην βασ. ℵ C E und die meisten (D ην εις μεσον τ. θ.), It., Vulg., Pesch., äth., *Tisch.*, u. a.; σταδιους πολλους απο της γης απειχεν βασ. B, vier Minusk., Syr. Curet. und Hierosol., pers., kopt., arm., *Westc.-H.*, *Nestle* u. a. — 25. ηλθεν ℵ B C^2 u. a.; απηλθεν D E F etc., Text. rec.; — προς αυτους: + ο Ιησους C^3 E F etc., Text. rec.; — επι την θαλ. ℵ B P u. a.; επι της θαλασσης C D E etc., Text. rec. — 26. επι της θαλ. ℵ B C u. a.; επι την θαλασσαν E F G etc., Text. rec. — 27. ο Ιησους fehlt in ℵ* D T^c, 231, ff^1, Syr. Curet., kopt. — 29. και ηλθεν B C* (wahrsch.), Syr. Curet. und Sinait., arm., S. Chrysost., *Tisch., Westc.-Hort, Nestle, Weiß;* ελθειν ℵ^c C^2 D und die meisten, *Brandsch., Hetz., Blass* u. a.; ελθειν· ηλθεν ουν ℵ*; (vgl. p. 309). — 30. ισχυρον fehlt in ℵ B*, 33, kopt., *Tisch., Nestle* u. a. — 32. αναβαντων ℵ B D u. a.; εμβαντων C E F etc., Text. rec. — 33. οι δε ℵ B C^2 u. a.; + ελ-

θοντες D E F etc., Text. rec. — 34. επι ℵ B C D u. a.; εις E F G etc., Text. rec., die dann εις vor Γεννησαρετ weglassen (auch C).

Mc 6, 45. ευθυς (al. ευθεως): + εξεγερθεις D, a b c ff[1] g[2] i q. — 47. ην: + παλαι D (griech.) und vier Minusk. — 48. αυτοις: + σφοδρα einige Minusk. — 51. λιαν fehlt in D (gr.) und einig. Minusk.; — εκ περισσου fehlt in ℵ* B L Δ, 102, äth.; — εξισταντο: + και εθαυμαζον A D X etc., Text. rec. — 52. αλλ ην ℵ B L etc.; ην γαρ A D M* etc., Vulg., Text. rec. — 53. επι την γην ηλθον εις Γενν. ℵ B L u. a.; ηλθον επι την γην Γενν. A D N etc., Text. rec.; — και προσωρμισθησαν fehlt in D, 1. 28. 200, a b c ff[2] i q, arm., pers.

Joh 6,15. ινα ποιησωσιν: και αναδεικνυναι ℵ*; — ανεχωρησεν: φευγει ℵ*, a c ff[2] g l, Vulg., Syr. Curet., *Tisch.*; — παλιν fehlt in E F G etc.; — μονος: + κακει προσηυχετο D. — 17. εις πλοιον ℵ B L u. a.; εις το πλ. A D Γ etc., Text. rec,; — ηρχοντο: ερχονται ℵ; — και σκοτια ηδη εγεγονει A B L etc; κατελαβεν δε αυτους η σκοτια ℵ D, *Tisch.*; — ουπω ℵ B D u. a.; ουκ A Γ Δ etc., Vulg., Text. rec. — 19. σταδιους: σταδια ℵ* D, *Tisch.* — 21. ηθελον: ηλθον ℵ.; Syr. Sinait. übersetzt: „Und als sie ihn in das Schiff aufgenommen . . .“.

Mt 13,22—34:	Mc 6,45—53:	Joh 6,15—21:
		15. Jesus ergo cum cognovisset, quia venturi essent, ut raperent eum et facerent eum regem, fugit iterum in montem ipse solus.
22. Et statim compulit Jesus discipulos ascendere in naviculam et praecedere eum trans fretum, donec dimitteret turbas.	45. Et statim coegit discipulos suos ascendere navim, ut praecederent eum trans fretum ad Bethsaidam, dum ipse dimitteret populum.	16. Ut autem sero factum est, descenderunt disciputi eius ad mare. 17. Et cum ascendissent navim, venerunt trans mare in Capharnaum: et tenebrae iam factae erant: et non venerat ad eos Jesus.
23. Et dimissa turba ascendit in montem solus orare. Vespere autem facto solus erat ibi.	46. Et cum dimisisset eos, abiit in montem orare. 47. Et cum sero esset, erat navis in medio mari et ipse solus in terra.	18. Mare autem, vento magno flante, exsurgebat.
24. Navicula autem in medio mari iactabatur fluctibus: erat enim contrarius ventus. 25. Quarta autem vigilia noctis venit ad	48. Et videns eos laborantes in remigando, (erat enim ventus contrarius eis) et circa	19. Cum remigassent ergo quasi stadia viginti quinque aut tri-

Mt 14:

eos ambulans super mare.

26. Et videntes eum super mare ambulantem, turbati sunt dicentes: Quia phantasma est. Et prae timore clamaverunt.

27. Statimque Jesus locutus est eis dicens: Habete fiduciam: ego sum, nolite timere.

28. Respondens autem Petrus dixit: Domine, si tu es, iube me ad te venire super aquas.

29. At ipse ait: Veni. Et descendens Petrus de navicula, ambulabat super aquam, ut veniret ad Jesum.

30. Videns vero ventum validum, timuit: et cum coepisset mergi, clamavit dicens: Domine, salvum me fac.

31. Et continuo Jesus, extendens manum, apprehendit eum et ait illi: Modicae fidei, quare dubitasti?

32. Et cum ascendisset in naviculam, cessavit ventus.

33. Qui autem in navicula erant, venerunt et adoraverunt eum dicentes: Vere, Filius Dei es.

Mc 6:

quartam vigiliam noctis venit ad eos ambulans super mare: et volebat praeterire eos.

49. At illi ut viderunt eum ambulantem supra mare, putaverunt phantasma esse et exclamaverunt.

50. Omnes enim viderunt eum et conturbati sunt. Et statim locutus est cum eis et dixit eis: Confidite, ego sum, nolite timere.

51. Et ascendit ad eos in navim et cessavit ventus. Et plus magis intra se stupebant:

52. non enim intellexerunt de panibus: erat enim cor eorum obcaecatum.

Joh 6:

ginta, vident Jesum ambulantem supra mare et proximum navi fieri, et timuerunt.

20. Ille autem dicit eis: Ego sum, nolite timere.

21. Voluerunt ergo accipere eum in navim:

Mt 14:	Mc 6:	Joh 6:
34. Et cum transfretassent, venerunt in terram Genesar.	53. Et cum transfretassent, venerunt in terram Gennesaret et applicuerunt.	et statim navis fuit ad terram, in quam ibant.

Mt 14,22—34:	Mc 6,45—53:	Joh 6,15—21:
		„15. Da nun Jesus wußte, daß sie kommen und ihn wegführen würden, um ihn zum Könige zu machen, zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein.
„22. Und sogleich nötigte er die Jünger, das Schiff zu besteigen und ihm vorauszufahren zum jenseitigen Ufer, bis er die Scharen entlassen hätte. 23. Und nachdem er die Scharen entlassen hatte, stieg er auf den Berg, um allein zu beten. Als es dann Abend geworden, war er allein dortselbst. 24. Das Schiff aber war schon mitten auf dem See und wurde von den Wellen hin und hergeworfen; denn es wehte ein widriger Wind. 25. Bei der vierten Nachtwache aber kam er zu ihnen, indem er auf dem See wandelte. 26. Da aber die Jünger ihn auf dem See wandeln sahen, wurden sie bestürzt und sagten: Es ist ein	„45. Und sogleich nötigte er seine Jünger, das Schiff zu besteigen und vorauszufahren zum jenseitigen Ufer nach Bethsaida, bis er die Scharen entlassen hätte. 46. Und nachdem er sie verabschiedet, ging er fort auf den Berg, um zu beten. 47. Und da es Abend geworden, war das Schiff mitten auf dem See und er allein auf dem Lande. 48. Und da er sah, wie sie sich abmühten beim Rudern — denn der Wind war ihnen entgegen — kommt er um die vierte Nachtwache zu ihnen, indem er auf dem See wandelte; und er wollte an ihnen vorübergehen. 49. Da sie ihn aber auf dem See wandeln sahen, meinten sie, es sei ein Gespenst, und schrien auf; 50. denn	16. Als es aber Abend geworden, gingen seine Jünger an den See hinab, 17. und sie stiegen in ein Schiff und begannen die Fahrt zum jenseitigen Ufer des Sees nach Kapharnaum. Und es war schon finster geworden und doch war Jesus noch nicht zu ihnen gekommen; 18. und der See war aufgeregt, weil ein starker Wind wehte. 19. Als sie nun etwa fünfundzwanzig oder dreißig Stadien weit gekommen waren, sehen sie Jesum auf dem See wandeln und dem Schiff nahe kommen und sie fürchteten sich.

Mt 14:	Mc 6:	Joh 6:
Gespenst; und sie schrien vor Furcht. 27. Sogleich redete Jesus sie an und sagte: Seid guten Mutes, ich bin's, fürchtet euch nicht!	alle sahen ihn und waren bestürzt. Er aber redete sogleich sie an und sagt ihnen: Seid guten Mutes, ich bin's, fürchtet euch nicht!	20. Er aber sagt ihnen: Ich bin's, fürchtet euch nicht!
28. Da erwiderte ihm Petrus und sprach: Herr, bist du es, so laß mich zu dir über das Wasser kommen. 29. Er aber sprach: Komm! Und Petrus stieg aus dem Schiff und wandelte über das Wasser und kam zu Jesus. 30. Da er aber den heftigen Wind sah, fürchtete er sich; da begann er zu sinken und rief aus: Herr, rette mich. 31. Sogleich streckte Jesus seine Hand aus und faßte ihn und sagt ihm: Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?		
32. Und nachdem sie in das Schiff gestiegen waren, legte sich der Wind. 33. Die im Schiffe aber beteten ihn an und sagten: Wahrlich, Gottes Sohn bist du.	51. Und er stieg zu ihnen in das Schiff, und es legte sich der Wind; und sie erstaunten über die Massen bei sich selbst; 52. denn sie waren bei den Broten nicht zur Erkenntnis gekommen, sondern ihr Herz war verblendet.	21. Sie nahmen ihn nun gerne in das Schiff auf
34. Und sie fuhren hinüber und kamen an das Land nach Gennesaret."	53. Und sie fuhren hinüber ans Land und kamen nach Gennesaret und landeten."	und sogleich kam das Schiff an das Land, wohin sie fuhren."

§ 2. Umstände des Wunders

145. *Schauplatz, Zeit, Teilnehmer.* Der Schauplatz ist auch bei diesem Wunder wiederum der anmutige See Gennesaret. Nach der Ermordung des h. Johannes des Täufers hatte sich der Heiland mit seinen Jüngern aus dem Gebiete des Herodes zurückgezogen und war auf die Ostseite des Sees an einen einsamen Ort in der Nähe der Stadt Bethsaida-Julias gegangen, die zum Reiche des Tetrarchen Philippus gehörte (Mt 14,13. Mc 6,32. Lc 9,10. Joh 6,1). Dort hatte er die Volksscharen, die ihm auch in der Einsamkeit keine Ruhe ließen, zuerst mit dem geistigen Brote des Wortes Gottes genährt und dann gegen Abend auch leiblich mit fünf Broten und zwei Fischen wunderbar gespeist (s. u. Nr. VI).

Gleich nachher ließ er dann seine Apostel wieder das Schifflein besteigen und auf die Westseite zurückfahren in der Richtung gegen Kapharnaum (Joh 6,17). In gerader Linie würde die Entfernung bei ganz westlicher Fahrt kaum sechs oder sieben Kilometer betragen haben. Bei ruhigem Wetter hätten die Jünger diesen Weg ganz gut in anderthalb bis zwei Stunden zurücklegen können.

Durch einen heftigen Gegenwind wurde aber das Schifflein von seiner Richtung abgelenkt. Die Beschaffenheit der Gegend und die Angaben des Textes geben uns auch über diesen Umstand ziemlich klaren Aufschluß. Nach Matthäus und Markus befand sich die Barke um die vierte Nachtwache, also gegen drei Uhr morgens, noch mitten auf dem See (Mt 14,14 f. Mc 6,47 f.). Johannes schätzt die Entfernung von der Stelle der Abfahrt bis zu dem Orte des Zusammentreffens mit dem Heiland auf etwa fünfundzwanzig bis dreißig Stadien, d. i. fünf bis sechs Kilometer[1]). Der widrige Wind, der bei der westlichen Richtung der Fahrt an und für sich entweder aus der südlichen oder aus der nördlichen Hälfte ihnen entgegenwehen konnte, muß

---

[1]) Genau 4,624 bis 5,549 km, das Stadium zu 185 m gerechnet.

nach diesen Angaben als Nord- oder Nordwestwind bezeichnet werden. Denn ein südlicher Wind hätte das Fahrzeug dem Nordufer nahe gebracht oder an seinen Ausgangspunkt zurückgeworfen. Damit stimmt die schon früher (p. 268) erwähnte Beobachtung überein, daß den ganzen Winter hindurch bis zur Zeit der beginnenden Sommerhitze an und auf dem See Gennesaret die Nordwinde vorherrschend sind, während später, nachdem das *Ghôr* und der Seekessel ihre tropische Sommertemperatur angenommen haben, vorwiegend Südwinde hier auftreten (vgl. *O. Ankel,* Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes p. 96 f.).

Es entspricht dieses der Zeit, in der wir das Wunder anzusetzen haben und die sich aus den Bemerkungen der Evangelisten ziemlich genau bestimmen läßt. Die Überfahrt geschah nämlich in der auf die erste wunderbare Brotvermehrung folgenden Nacht. Diese erste Volksspeisung hatte aber in einer der letzten Wochen vor dem Osterfeste statt (Joh 6,4), und zwar vor dem dritten Osterfest des öffentlichen Lebens, dem letzten vor dem Leiden. Es war somit etwa im März, noch vor dem Eintritt der Sommerhitze.

Auch den Wochentag können wir bei diesem Vorgang mit großer Wahrscheinlichkeit angeben. Wie wir nämlich aus Johannes ersehen, hielt Christus die herrliche Lehre über das wahre Himmelsbrot in der Synagoge von Kapharnaum (Joh 6,60); es liegt daher nahe, als Tag dieser Lehre den Sabbath anzunehmen (vgl. Mc 1,21; 6,2. Lc 4,16. 31; 13,10 etc.). Dann müssen wir aber die Brotvermehrung auf den vorhergehenden Donnerstag ansetzen (vgl. Joh 6,22 bis 24), so daß die Überfahrt mit ihren Wundern in der Nacht vom Donnerstag auf Freitag geschah (vgl. *Knabenbauer,* Mt² II 19). Für die Bedeutung des Wunders ist diese Zeitbestimmung besonders beachtenswert.

Als Teilnehmer an der Überfahrt werden wir alle zwölf Apostel anzunehmen haben, die bei der Volksspeisung jeder einen Korb mit den übrig gebliebenen Resten gefüllt

hatten. Namentlich genannt wird nur Petrus (Mt 14,28 f.). Vielleicht waren außer den Jüngern noch einige Schiffsknechte im Fahrzeug anwesend (vgl. Mc 1,20).

Das Schifflein wird wohl die Barke des Petrus gewesen sein, die dem Heiland und seinen Begleitern während seines Aufenthaltes am See wahrscheinlich in der Regel zur Verfügung stand. Sie wird von den Evangelisten als das bekannte Fahrzeug (τὸ πλοῖον) bezeichnet, nicht bloß bei der Rückfahrt nach der Speisung (Mt 14,22. Mc 6,45), sondern auch schon vorher (Mc 6,32. Vgl. Mt 8,23. Mc 4,36). Doch läßt sich der Artikel auch einfach im generischen Sinne verstehen.

§ 3. Erklärung des Textes

146. Veranlassung zur Überfahrt (Mt 14,22 f. Mc 6,45 f. Joh 6,15 f.). Nach der wunderbaren Speisung der Volksmenge *„nötigte Jesus sogleich die Jünger, das Schiff zu besteigen und ihm vorauszufahren zum jenseitigen Ufer, bis er die Scharen entlassen hätte“* (Mt 14,22). Auch Markus erwähnt ausdrücklich, daß Jesus seine Apostel zur Abfahrt genötigt habe (Mc 6,45). Es ist das einzige Mal, daß von einer derartigen Nötigung (ἀναγκάζειν) der Jünger seitens des Heilandes im Evangelium die Rede ist.

Den Grund dieses Verfahrens gibt uns der h. Johannes zu erkennen, der in diesem wie in manchen anderen Punkten den Bericht der Synoptiker sehr schön ergänzt. Während diese über den Eindruck und die Wirkung des Wunders der Brotvermehrung schweigen, erzählt der letzte Evangelist darüber: *„Als die Leute sahen, daß Jesus ein Zeichen getan, sagten sie: Dieser ist wahrhaft der Prophet, der da kommen soll in die Welt. Da nun Jesus wußte, daß sie kommen würden, um ihn mit sich wegzuführen und zum Könige zu machen, zog er sich wieder allein auf den Berg zurück“* (Joh 6,14 f.). Die Speisung der fünftausend Männer und wohl einer gleich großen Zahl von Frauen und Kin-

dern mit fünf Broten und zwei Fischen war in den Augen aller ein so offenbares Wunder, daß sie darin ein „Zeichen“ erblickten, wie es nur der kommende Messias wirken könnte. Mit der ganz berechtigten Schlußfolgerung, daß also Jesus der Messias sein müsse, verbanden sie aber ihre verkehrte, rein irdische Vorstellung von dem weltlichen Königtum des Messias, der in Jerusalem seinen Thron aufschlagen und das Volk Israel von aller irdischen Knechtschaft befreien und zu Glanz und Reichtum bringen würde. Da ein großer Teil von ihnen wegen des nahen Osterfestes (Joh 6,4) auf dem Wege nach Jerusalem sich befand, faßten sie den Plan, mit Gewalt den großen Wundertäter mit sich zur heiligen Stadt zu führen, um ihn dort zum Könige auszurufen.

Die Jünger, welche einzeln unter den begeisterten Scharen umhergingen und die übrig gebliebenen Reste sammelten (Joh 6,13), waren sicherlich nicht unempfänglich für die Äußerungen der freudigen Begeisterung, die in der Menge laut wurden; denn auch sie teilten noch lange Zeit nachher die irdischen Vorstellungen ihrer Volksgenossen von dem weltlichen Reich des Messias in äußerer Pracht und Herrlichkeit (vgl. Act 1,6). So waren sie leicht für den Plan zu gewinnen, der von allen Seiten mit Beifall aufgenommen wurde.

Diese Stimmung des Volkes und der Apostel kannte der Heiland und deshalb mußte er jetzt seine ganze Autorität aufbieten, um die Seinen dem Einfluß der Volksmenge zu entziehen und die Scharen wieder zu zerstreuen. Ohne Zögern und mit gebietenden Worten nötigte er daher die Jünger, das am Ufer bereit liegende Fahrzeug zu besteigen und ihm vorauszufahren zum jenseitigen Ufer hin, während er selbst allein die Volksscharen verabschiedete. Wohl nur ungern werden die Zwölf dem Befehle Folge geleistet haben, doch sie durften seinem ausdrücklichen Willen nicht zuwider handeln. Jesus selbst aber zieht sich nach der Abfahrt der Jünger und nach Verabschiedung des Volkes auf den nahen Berg zurück, um allein mit seinem himm-

lischen Vater im Gebete zu verkehren (Mt 14,23. Mc 6,46. Joh 6,15). Der Tag war überreich an Mühen und Arbeiten und wunderbarer Hilfe gewesen; er hatte zugleich wieder das geringe Verständnis offenbart, das die Menschen seiner Aufgabe entgegenbrachten. Statt sich Ruhe zu gönnen, verweilt daher der Gottmensch bis tief in die Nacht hinein auf der einsamen Höhe im Gebete. Er versenkte sich da gewiß in tiefster Anbetung in die Geheimnisse der göttlichen Allmacht und Weisheit und Liebe und empfahl dem Vater sein Werk und dessen Vollendung, und die Werkzeuge, die er erwählt, und die Menschen, die er berufen, und die ganze Zukunft seines Reiches auf Erden, dem er das in der Brotvermehrung vorgebildete Himmelsbrot in den nächsten Tagen verheißen und später als Unterpfand seiner Liebe hinterlassen wollte. Ein besonderer Gegenstand seines Gebetes mochten die Apostel sein, deren Beruf mit der h. Eucharistie so innig verknüpft werden und bei ihrer Verheißung eine so ernste Probe bestehen sollte, die aber auch bei den Broten noch nicht zur Einsicht gelangt und deren Herzen immer noch in den irdischen Hoffnungen befangen waren (Mc 6,52). In bitterster Wehmut wird das liebeerfüllte Herz des Erlösers namentlich jenes Unglücklichen unter den Zwölfen gedacht haben, der schon jetzt ungläubig sich von ihm abgewandt hatte und zum haßerfüllten Widersacher seines Meisters geworden war (Joh 6,65. 71 f.). Vgl. *J. Margreth,* Das Gebetsleben Jesu Christi (Münster 1902) p. 104 f. 108 f. 201 f.

147. *Richtung und Ziel der Fahrt.* Eine besondere Schwierigkeit bereitet manchen Erklärern die Richtung und das Ziel der Fahrt, welche die Jünger auf das Geheiß des Heilandes begannen.

Der Ausgangspunkt kann nicht zweifelhaft sein. Die Speisung des Volkes hatte in der Nähe von Bethsaida-Julias stattgefunden, an einem einsamen Platze, der zum Gebiete dieser Stadt gehörte (Lc 9,10). Es war aller Wahrscheinlichkeit nach der südliche Teil der Ebene *El-Batêḥa,* östlich vom Einfluß des Jordan in den See. Die Apostel konnten dort

gleich am Gestade ihr Schifflein besteigen, mit dem sie am Morgen desselben Tages vom Westufer herübergekommen waren (vgl. p. 342 f.).

Als Ziel der Fahrt geben alle drei Evangelisten zunächst allgemein das jenseitige Ufer an (Mt 14,22. Mc 6,45. Joh 6,17). Die Ausdrücke εἰς τὸ πέραν (Mt und Mc) und πέραν τῆς θαλάσσης (Joh) kann man, ohne dem Texte Gewalt anzutun, nicht so verstehen, als handle es sich einfach um eine kurze Fahrt von wenigen Kilometern in gerader Richtung am gleichen Ufer. Das würde z. B. der Fall sein, wenn der Weg nur vom südlichen Ende der Ebene *El-Batêha* bis in die Nähe der Jordanmündung auf dem östlichen Ufer gegangen wäre. Wir müssen jedenfalls als Ziel einen Punkt auf dem jenseitigen, westlichen Ufer annehmen.

Damit stimmt zunächst die Angabe des letzten Evangelisten überein, daß die Jünger den Weg nach Kapharnaum einschlugen (Joh 6,17). Wenn die Vulgata das griechische ἤρχοντο εἰς Καφαρναούμ mit *venerunt in Capharnaum* wiedergibt, so drückt sie etwas mehr aus, als die griechischen Worte besagen: das Imperfektum bezeichnet auch hier, wie sonst, die begonnene, aber noch nicht vollendete Handlung und deshalb kann εἰς nur die Richtung „gen“ Kapharnaum anzeigen.

Es stimmt ferner dazu die Bemerkung des Matthäus und Markus, daß die Barke nach der Überfahrt in oder bei der Ebene Gennesaret landete (Mt 14,34. Mc 6,53), während Johannes hier nur allgemein *„die Gegend, wohin sie gingen,“* nennt (Joh 6,21). Sodann folgt aber aus den angeführten Worten auch, daß jenes Bethsaida, welches Markus als Ziel der Fahrt erwähnt (Mc 6,45), nicht mit der Stadt Bethsaida-Julias auf dem östlichen Ufer identisch sein kann, sondern notwendig auf dem westlichen Ufer gesucht werden muß. Für diese Forderung tritt ebenso sehr der Ausdruck εἰς τὸ πέραν, als der Parallelismus der anderen evangelischen Berichte ein, ganz abgesehen von den übrigen Gründen zu Gunsten dieser freilich vielfach als nicht mehr modern betrachteten Meinung (vgl. p. 199 und *J. P. van Kasteren* in Revue biblique III [1894] 67—70).

Für die genauere Bestimmung der Lage dieses westlichen Bethsaida kann einerseits die Erwähnung von Kapharnaum bei Johannes und andererseits die Nennung der Ebene Gennesaret bei Matthäus und Markus geltend gemacht werden. Völlig parallel ist jedoch nur die erstere Erwähnung, da gleich beim Beginn der Fahrt der eine Evangelist als Ziel Bethsaida, der andere Kapharnaum angibt, während für die Landung in der Ebene Gennesaret auch der unterwegs hereinbrechende Sturm mit in Betracht gezogen werden muß. Dem Parallelismus bei Markus und Johannes würde es am meisten entsprechen, wenn wir Bethsaida als ganz in der Nähe von Kapharnaum gelegen oder auch als Hafenplatz der vielleicht etwas abseits von der Küste liegenden

Handelsstadt betrachten. Auf diese Lage Kapharnaums kommen wir gelegentlich des ersten Wunders des Herrn daselbst noch zurück.

Der Heiland hatte aber den Jüngern befohlen, ihm nach dem jenseitigen Ufer vorauszufahren, bis er das Volk entlassen habe. Sie mußten daraus entnehmen, daß er später nachkommen wolle; vielleicht hatte er auch ein ausdrückliches Versprechen darüber beigefügt, ohne zu sagen, wie er ihnen folgen werde. Sie mochten entweder glauben, er wolle sich zu Fuß nach Bethsaida oder Kapharnaum begeben und dort wieder mit ihnen zusammentreffen, oder er werde am Ufer ihnen folgen und unterwegs einsteigen. Im letzteren Falle müßten wir annehmen, daß sie zunächst mit ihrem Schifflein sich dem Ufer ganz nahe gehalten oder vielleicht auch, wie es die Schiffer zu tun pflegen, an einem Seile die Barke am Ufer weitergezogen haben (*J. P. van Kasteren* aaO. p. 66). Doch kann letzteres nur eine Strecke weit geschehen sein; denn der Evangelist bemerkt ausdrücklich, daß sie ihr Fahrzeug bestiegen und überfuhren (Joh 6,17). Auch müssen sie das Ufer schon bald verlassen haben, da die Volksmenge ihre Abfahrt vom Ufer wahrnahm und auch bemerkte, daß sie allein wegfuhren und Jesus nicht mit ihnen einstieg (Joh 6,22). Daß sie ihren Meister unterwegs erwarteten, gibt der Evangelist mit den Worten zu verstehen: „*Und es war schon dunkel geworden und Jesus war noch nicht* (οὔπω; vgl. die Varianten p. 294) *zu ihnen gekommen*" (Joh 6,17).

148. *Die stürmische Fahrt* (Mt 14,24. Mc 6,47. 48 a. Joh 6,17—19 a). Während der Heiland allein im Gebete auf dem Berge weilte, wurden die Jünger im Schifflein von einem heftigen Winde hin und her geworfen. Auch wenn sie anfangs vorgehabt, ihren Herrn nahe am Ufer zu erwarten, um ihn dann aufnehmen zu können, werden sie durch den Sturm doch bald weiter hinaus aufs Wasser getrieben sein, so daß sie „*mitten auf dem See*" mit den Wogen zu kämpfen hatten (Mt 14,24. Mc 6,47. 48 a. Joh 6,18). Auch die Schätzung des Johannes, daß sie etwa fünfundzwanzig bis dreißig Stadien weit gerudert hätten (V. 19 a), weist auf die Mitte des Sees hin; denn der von Norden oder Nordwesten kommende heftige Wind hatte sie aus der westlichen Richtung nach Süden hin auf die Höhe des Sees getrieben.

Die Strecke, welche Johannes angibt, werden wir nach dem nächstliegenden Sinne des Textes auf die ganze Fahrt vom Ausgangspunkte aus beziehen müssen, nicht aber bloß auf den Teil derselben, welchen

sie von der Nähe von Kapharnaum aus zurücklegten, wie *J. P. van Kasteren* annimmt (aaO. p. 67). Denn, wie gesagt, soll das ἤρχοντο εἰς Καφαρναούμ nur den Beginn der Fahrt in der Richtung gen Kapharnaum bezeichnen.

Nach *Fl. Joseph* betrug die Breite des Sees 40 Stadien (Bell. III 10,7 n. 506). Tatsächlich würde die heutige größte Breite von 11½ Kilometern (vgl. p. 194) etwa 62 Stadien entsprechen (das Stadium zu 185 m gerechnet). Die johanneische Schätzung *„etwa 25 oder 30 Stadien“* deckt sich daher vollkommen mit der synoptischen Angabe *„mitten auf dem See“*, wenn wir zugleich die geringere Breite des Sees in seinem nördlichen Teile und die durch den Sturm verursachte Ablenkung nach Süden in Betracht ziehen.

Bis um die vierte Nachtwache, also bis etwa drei Uhr morgens, waren die Jünger mit ihrer Barke nicht über die Mitte des Sees hinausgekommen (Mt 14,25. Mc 6,48 b). Obwohl man bei ruhigem Wetter den See auch in seiner größten Breite bequem in zwei bis drei Stunden durchqueren kann, ist die lange Nachtfahrt der Apostel doch leicht erklärlich; denn sie wurden zuerst durch das unbestimmte Warten auf den Heiland aufgehalten und dann durch den Sturm weit von ihrem Wege abgelenkt.

Nach altem jüdischen Brauch wurde die Nacht in drei Wachen geteilt, während die Römer vier Nachtwachen zählten. Diese letztere Gewohnheit scheint in Palästina seit der Eroberung durch Pompeius (im J. 63 v. Chr.) eingeführt worden und schon zur Zeit Christi die vorherrschende gewesen zu sein (vgl. Mt 14,25. Mc 13,35). Die griechischen Namen der einzelnen Nachtwachen gibt Mc 13,35 an: ὀψέ, μεσονύκτιον, ἀλεκτοροφωρία, πρωΐ (vgl. „Parabeln“ [2] p. 525). Da die Wachen von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang gerechnet wurden, entspricht die vierte Nachtwache für die Zeit des Wunders etwa den Stunden von drei bis sechs Uhr morgens.

149. Das Wunder (Mt 14,25. Mc 6,48 b. Joh 6,19). Das Wunder selbst wird von den Evangelisten ganz kurz und einfach berichtet: *„Bei der vierten Nachtwache kam er zu ihnen über den See wandelnd“* (Mt 14,25. Vgl. Joh 6,19). Markus fügt hinzu, daß Christus ihr mühsames Rudern gegen den widrigen Wind gesehen und dann übers Meer in ihre Nähe gekommen sei und an ihnen vorübergehen wollte (Mc 6,48).

Bei dem „Sehen“ brauchen wir nicht notwendigerweise an eine übernatürliche Erkenntnis Christi zu denken. Von dem Hügel in der Nähe der Ebene *El-Batêḥa* konnte er leicht die nördliche Hälfte des Sees überblicken. Wenigstens in der letzten Stunde der vierten Nachtwache würde die Morgendämmerung auch schon das Sehen ermöglichen. Für die vorausgehenden Stunden, an die wir wohl eher zu denken haben, würde schon bei sternhellem Himmel der Blick ziemlich weit reichen; wenn wir den Vorgang etwa drei oder vier Wochen vor dem Osterfeste ansetzen, würde noch der helle Mondschein hinzukommen. Jedenfalls muß es auf dem See hell genug gewesen sein, so daß auch die Jünger den Heiland wahrnehmen konnten. Der heftige Sturmwind steht dem nicht entgegen, da ein solcher sich auch bei heiterem Himmel erheben kann.

Βασανίζειν heißt eigentlich am Probierstein (ἡ βάσανος) reiben; im N. T. wird es im übertragenen Sinne von „martern“, „quälen“ gebraucht (Mt 8,6. 29 etc.). In unserer Erzählung steht es bei Matthäus vom Schifflein, das hin und hergeworfen wird von den Wogen; bei Markus von den Jüngern im Fahrzeug, die sich wegen des Gegenwindes abquälen müssen beim Rudern. — Ἐλαύνειν können wir hier am besten mit der Vulgata in diesem letzteren Sinne von „rudern“ nehmen; es bedeutet ursprünglich antreiben, daher beim Schiff entweder „rudern“ oder „fahren“.

Das Wandeln des Herrn auf dem See muß nach dem ganzen Zusammenhang als ein eigentliches Wunder verstanden werden. Es offenbart seine vollkommene Herrschaft über die Elemente und ist ein klarer Beweis seiner göttlichen Allmacht. Es sollte auch zunächst nicht dazu dienen, den Jüngern in ihrer Not zu Hilfe zu kommen, sondern ihnen die göttliche Würde ihres Meisters und seine Erhabenheit über die Elemente von neuem zu zeigen. Deshalb wollte Christus anfänglich nicht zu den Seinen in die Barke einsteigen, sondern an ihnen vorübergehen, wie Markus bemerkt. Es mußte dies zugleich eine neue Prüfung des Glaubens für die Jünger sein und sollte sie auf die kommende wichtige Lehre in der Synagoge von Kapharnaum vorbereiten.

Daß der Heiland unbemerkt an den Aposteln vorbeizugehen beabsichtigt hätte, deutet der Text in keiner Weise an. Ebensowenig kann παρελθεῖν αὐτούς nach dem vorausgehenden ἔρχεται πρὸς αὐτούς hier „zu ihnen kommen“ bedeuten. Vgl. *Schanz*, Mc p. 239 f.

Die Ausflucht der alten Vertreter der Natürlichkeitserklärung, die auch von den modernsten Kritikern wieder versucht wird, daß es sich nur um ein Wandeln am Ufer des Sees handele, ist der ganzen Erzählung und dem Charakter des Textes völlig zuwider, mag man sie auch mit der philologischen Bedeutung des Ausdruckes ἐπὶ τῆς θαλάσσης in Einklang bringen können.

150. Der erste Eindruck des Wunders (Mt 14,26 f. Mc 6,49 f. Joh 6,19 f.). Der erste Eindruck, den ein so außerordentliches Wunder auf die Jünger machte, war der des Schreckens und der Verwirrung. „*Sie wurden bestürzt und sagten: Es ist ein Gespenst!, und sie schrien vor Furcht*“ (Mt 14,26. Mc 6,49 f. Joh 6,19). Wir sehen daraus, wie wenig sie auf das wunderbare Erscheinen ihres Meisters vorbereitet und zur voreiligen Annahme eines Wunders geneigt waren. Daß sie in ihrer Angst zur Nachtzeit auf dem stürmischen Meere an ein Gespenst dachten, entsprach dem herrschenden jüdischen Volksglauben, in dem sie aufgewachsen waren.

Φάντασμα (von φαντάζω zeigen) findet sich im N. T. nur hier bei Matthäus und Markus; auch in der LXX ist es nur an einer Stelle sicher bezeugt (Sap 17,15; in Cod. A auch Job 20,8 und Is 28,7). Es bedeutet allgemein „Erscheinung“ und besonders „Gespenst“. Hinweisungen auf den Gespensterglauben der Juden finden sich schon im A. T. (Is 13,21; 34,14. Bar 4,35. Vgl. Tob 8,3); in der talmudischen Literatur spielt derselbe eine sehr große Rolle. Ähnlich wie bei den meisten Völkern glaubten auch in Israel viele, daß Dämonen und Geister der Verstorbenen namentlich während der Nacht umherstreiften und den Menschen zu schaden suchten. Auch heutzutage ist dieser Glaube bei ungebildeten Leuten im Orient vielleicht in noch höherem Maße als anderswo lebendig. Über den jüdischen Gespensterglauben vgl. *G. B. Winer*, Bibl. Realwörterbuch[3] I 422 f.; *F. Weber*, System d. altsynagog. paläst. Theologie (Leipzig 1880) p. 242—50; *Edersheim* II 759—63; *W. Baudissin* in *Herzog-Hauck*, Realencykl.[3] VI 1—23; *P. Volz*, Jüd. Eschatologie (Tübingen 1903) p. 79 f.; *W. Bousset*, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter[2] (Berlin 1906) 387—94. Zu den einschlägigen Artikeln in *J. Hamburgers* Realencyklopädie vgl. *M. Hagen*, Der Teufel p. 19—27.

Johannes sagt nicht einfach ἰδόντες, wie die beiden ersten Evangelisten, sondern θεωροῦσιν. Nach dem gewöhnlichen Gebrauch dieses Wortes kann es als ein besonderer Hinweis auf das lange und ängst-

liche Hinschauen der Jünger auf die über das Wasser wandelnde Gestalt verstanden werden (*Edersheim* I 692 f.).

Doch Christus wollte mit seinem Erscheinen die Apostel nicht schrecken, sondern ihren Glauben und ihr Vertrauen prüfen und stärken. Deshalb spricht er ihnen gleich Mut zu und gibt sich zu erkennen: „*Seid guten Mutes, ich bin's fürchtet euch nicht!*" (Mt 14,27. Mc 6,50. Joh 6,20). Da er dem Schiffe nahe gekommen (Joh 6,19), konnten sie bei der Stille der Nacht auch trotz der hochgehenden Wogen nicht bloß seine Worte verstehen, sondern auch an dem gewohnten liebevollen Ton und Klang seiner Stimme ihren Meister erkennen. Der ermunternde Zuruf verfehlte auch gewiß bei allen im Fahrzeug nicht seine Wirkung, und je größer vorher ihre Furcht gewesen, desto mehr mochten sie jetzt voll Staunen und freudiger Verwunderung sein.

151. Petrus auf dem Meere (Mt 14,28—31). Ganz besonders groß war die Wirkung des Erlebnisses bei Petrus. Sein für tiefe Eindrücke sehr empfänglicher und zum Handeln rasch entschlossener Charakter, den wir schon beim ersten und zweiten Fischfang kennen lernten, zeigt sich auch bei dieser Gelegenheit wieder in einem Zuge, den uns nur Matthäus berichtet.

Das Schweigen des Markus ist auf den gleichen Grund zurückzuführen, den wir bei dem ersten wunderbaren Fischfang hervorhoben (vgl. p. 226): die für Petrus ehrenvollen Begebenheiten und Umstände pflegt er mit Stillschweigen zu übergehen, wie es der Bescheidenheit und Demut seines Gewährsmannes, nämlich des Apostelfürsten selbst, entsprach. — Für Johannes aber mochte der Grund, diesen von Matthäus schon erzählten Zug nicht zu wiederholen, darin liegen, daß seine Aufmerksamkeit und seine Absicht hauptsächlich auf das Wunderbare in der Person Christi gerichtet war, und daß er mit den Wundern, die er in diesem sechsten Kapitel von ihm erzählte, seine Leser auf die kommende große eucharistische Rede vorbereiten wollte.

Petrus richtet also, durch die Worte des Heilandes ermutigt, an ihn die Bitte: „*Herr, bist du es, so laß mich*

zu dir über das Wasser kommen!" (Mt 14,28). Die Bitte ist zunächst der Ausdruck eines lebendigen Glaubens an die Allmacht Christi; der Apostel ist überzeugt, daß ein Wort seines Herrn genügen wird, um auch an ihm dieselbe Wundermacht zu offenbaren, die er an dem Wandeln seines Meisters über das Wasser bewundert. Je außerordentlicher und staunenerregender dieses Beispiel für ihn und die übrigen sein mußte, desto größer und herrlicher zeigt sich auch sein Glaube in dem Wunsche, durch den Willen seines Herrn an dem gleichen Wunder Anteil zu erhalten. Eine Täuschung von seiten des bösen Feindes brauchte er nicht zu fürchten. Denn die vorausgegangenen Worte Christi hatten ihn von der wirklichen Gegenwart desselben überzeugt und in dem Wunsche: „*Laß mich zu dir kommen*" war zugleich die Bitte um die dazu notwendige übernatürliche Kraft enthalten.

Der Beweggrund der Bitte war aber seine große Liebe zum Heiland. „Er bittet um etwas sehr Großes," bemerkt der h. *Chrysostomus,* „aus Liebe allein, nicht aus Prahlerei; denn er sagt nicht: Laß mich über das Wasser wandeln, sondern: Laß mich zu dir kommen" (Hom. 50 al. 51 in Mt n. 1).

Obwohl nun der Wunsch, wie derselbe heilige Kirchenlehrer hinzufügt, dem Apostel Gefahren bereitete, weil er das Maß überschritt, wollte Christus ihn doch zur größeren Prüfung und neuen Bestärkung seines Jüngers gewähren. Er sagt ihm nur das eine Wort: „*Komm!*", und alsbald stieg Petrus aus dem Schiff und wandelte über das Wasser und kam zu Jesus (Mt 14,29). Der Erfolg zeigte, daß sein Glaube ihn nicht getäuscht hatte. Die Macht des Herrn ist nicht auf die eigene Person beschränkt, sondern vermag das gleiche große Wunder auch an dem Jünger zu wirken.

Die von manchen neueren Kritikern bevorzugte Lesart καὶ ἦλθεν wird zwar nur von B und wahrscheinlich C*, sowie von de Curetonianischen und sinaitischen syrischen und der armenischen Übersetzung und vom h. Chrysostomus bezeugt, verdient aber doch volle Beachtung.

Sie entspricht besser der von V. 31 geforderten Situation, und wenn auch die Möglichkeit einer späteren Korrektur mit Rücksicht auf diesen Vers zugegeben werden muß, so läßt sich doch noch leichter die umgekehrte Veränderung eines ursprünglichen καὶ ἦλθεν in ἐλθεῖν wegen des gleich folgenden V. 30 annehmen. Da übrigens Christus schon in die Nähe des Schiffes gekommen war (Joh 6,19) und Petrus nach Verlassen der Barke wenigstens eine Strecke weit wirklich über das Wasser wandelte, so mußte er auf jeden Fall schon dem Heilande nahe sein, so daß das καὶ ἦλθεν auch der Wirklichkeit ganz entspricht. Daher läßt sich dagegen auch nicht geltend machen, daß Petrus noch nicht beim Heiland war, als er wegen des starken Windes zu fürchten begann.

So lange als Petrus in gläubigem Vertrauen auf den Heiland blickte, hielt ihn dessen unsichtbar helfende Hand über den Wogen aufrecht. Doch als der erste Antrieb seines Eifers nachließ und er sich trotz der Nähe seines Herrn von dem brausenden Winde erfaßt und rings von den hochgehenden Wellen umgeben sah, da verlor er den Mut und begann zu fürchten, und alsbald zog sich auch die Hand, die ihn gehalten, für kurze Zeit von ihm zurück. Er begann zu sinken; aber sein Glaube zeigt ihm auch in dieser äußersten Not den Weg zur Rettung: *„Herr, hilf mir!“* ruft er seinem Meister zu, von dem er allein noch Hilfe erwarten konnte. Liebevoll reicht ihm Jesus die Hand und hält ihn wieder aufrecht, indem er ihm zugleich die mahnende Lehre gibt: *„Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?“* (Mt 14,30. 31). Nicht Wind und Wellen, sondern Furcht und Mangel an gläubigem Vertrauen hatten ihn in diese Gefahr gebracht. Das mußte Petrus durch die eigene Erfahrung hier lernen und für das ganze Leben sich unvergeßlich einprägen. Niemals sollte er den Glauben und das Vertrauen auf die mächtige und allzeit bereite Hilfe des Herrn verlieren.

152. Wirkung des Wunders (Mt 14,32 f. Mc 6,51 f. Joh 6,21 a). An der Seite des Heilandes legt nun Petrus den Weg zum Schiffe wieder ungefährdet über das Wasser zurück. Beide steigen ein, und alsbald legte sich der Wind (Mt 14,32. Mc 6,51). Obwohl die Evangelisten nicht

ausdrücklich hervorheben, daß der Sturm sich auf das Gebot Christi hin beruhigt habe, läßt ihre Erzählung doch keine andere Deutung zu.

Die Worte des h. Johannes (6,21) scheinen auf den ersten Blick nicht mit diesem Bericht der beiden Synoptiker übereinzustimmen, da es bei oberflächlicher Betrachtung seiner Worte den Anschein hat, als sei der Heiland nicht wirklich zu den Jüngern in das Schiff gestiegen. Es ist aber zu beachten, daß die Worte ἤθελον οὖν λαβεῖν einen doppelten Sinn haben können: sie wollten ihn aufnehmen, ohne daß dies wirklich geschah, oder: sie nahmen ihn gerne auf. Daß die letztere Bedeutung dem Ausdruck ἐθέλουσιν oder ἤθελον oder ἠθέλησαν in Verbindung mit einem Infinitiv bei den Klassikern wirklich zukommt, läßt sich nicht leugnen (vgl. *A. Buttmann*, Gramm. d. neutest. Sprachgebrauches p. 321. *Winer-Moulton*[3] p. 586 f.). Wir sind daher auch berechtigt, den gleichen Sinn an unserer Stelle anzunehmen, wie er den Worten sicher entspricht und durch die Parallelberichte bei Matthäus und Markus gefordert wird. Die Bedeutung paßt ebenso z. B. in den Stellen Joh 5,35; 7,17; 8,44. Mc 12,38. Lc 20,46. Das Streben die Berechtigung dieser Erklärung für Joh 6,21 zu leugnen, ist von dem Wunsche geleitet, einen Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern zu konstatieren.

In dem zweiten Sinne bieten die Worte keinerlei Schwierigkeit. Im Gegensatz zu ihrer früheren Furcht waren sie jetzt gerne bereit, den Herrn aufzunehmen und taten es auch wirklich (vgl. *Schanz*, Joh p. 268 f.; *Knabenbauer*, Joh[2] p. 231 f.).

Die Wirkung des Wunders schildern die beiden ersten Evangelisten in verschiedener Weise. Markus ist besonders darauf bedacht, seinen Lesern zu zeigen, daß bei den Jüngern der Glaube nicht die Frucht einer augenblicklichen Begeisterung gewesen, daß sie vielmehr trotz der vielen und großen Wunderzeichen, deren Zeugen sie waren, doch erst langsam und allmählich zur Anerkennung der göttlichen Würde ihres Meisters gekommen seien. Deshalb betont er auch hier nur ihr überaus großes Staunen über das doppelte Wunder, das sie gesehen: „*Und sie erstaunten über die Maßen bei sich selbst*“, und er bemerkt ausdrücklich, daß sie bei dem vorausgehenden Wunder der Brotvermehrung noch nicht zur Einsicht und Erkenntnis der göttlichen Macht Jesu gelangt, sondern blind im Herzen geblieben waren (Mc 6,51 b. 52).

Diese Bemerkung des Markus schließt nicht aus, daß die Jünger jetzt auf dem Meere zu einer besseren Erkenntnis kamen, wie es Matthäus ausdrücklich hervorhebt. Das überaus große Staunen wird vielmehr ein Zeichen dafür sein können, daß sie jetzt mehr als bei dem vorausgegangenen Zeichen der Speisung zur Einsicht in die ganze Würde ihres Herrn gelangten. Der erste Evangelist betont dies mit den Worten: *„Die im Schiffe aber beteten ihn an und sagten: Wahrlich, Gottes Sohn bist du“* (Mt 14,33).

„Die im Schiffe“ (οἱ ἐν τῷ πλοίῳ) sind zunächst die Apostel, vielleicht auch einige Schiffsknechte in ihrer Begleitung. — Προσκυνεῖν heißt ursprünglich die Hand an den Mund legen und sie dann zum Zeichen der Ehrfurcht gegen jemand ausstrecken. In der LXX wird es gewöhnlich für das hebr. הִשְׁתַּחֲוָה gebraucht in der Bedeutung „sich beugen, niederwerfen“, wie besonders die Perser den Fürsten und hochgestellten Persönlichkeiten ihre Ehrfurcht zu bezeigen pflegten (vgl. *Herodot* I 134). Bei den Griechen galt dies als eine nur den Göttern gebührende Ehrenbezeugung und in diesem Sinne wird προσκυνεῖν auch im N. T. gewöhnlich für die Gott dargebrachte Verehrung oder Anbetung gebraucht, obwohl es auch in der allgemeinen Bedeutung „niederfallen“ vor jemand steht.

Über den Sinn des Bekenntnisses: ἀληθῶς, θεοῦ υἱὸς εἶ gehen die Meinungen auseinander. Die bei den protestantischen Erklärern vorherrschende Auslegung, die z. B. auch von *V. Rose* (Études sur les Évangiles p. 183—97) und *Alfred Loisy* (L'Évangile et l'Église p. 42 f.) verteidigt wird, hält den Ausdruck „Sohn Gottes“ für gleichbedeutend mit Messias und sieht daher in dem Bekenntnis nichts anderes als den Ausdruck des Glaubens an die Messianität Jesu. Doch ohne jetzt auf eine ausführliche Diskussion dieser Meinung einzugehen, werden wir dieselbe für unseren Text als unbefriedigend abweisen müssen. Es muß als ganz verfehlt bezeichnet werden, wenn man den Titel „Sohn Gottes“ ohne Rücksicht auf den Kontext und die Entwicklung der Erkenntnis Jesu auf seiten der Jünger und seiner sonstigen Umgebung einfach als eine feststehende Bezeichnung des Messias auffaßt, obwohl er weder im A. T. noch in den Psalmen Salomons noch in den übrigen Apokryphen noch auch bei Josephus als solche nachweisbar ist. Hinsichtlich der Evangelien, welche uns allein über den Sinn und die Bedeutung des Titels sichern Aufschluß geben können, ist es ebenso methodisch völlig verfehlt, sich einseitig auf die synoptische Berichterstattung als die „primitive“ zu beschränken, ohne auf das Johannesevangelium Rücksicht zu nehmen, und hinwieder innerhalb der synoptischen Berichte die Aussagen der Apostel und anderer über die Gottessohnschaft

Jesu ganz zu isolieren, sie von seinen eigenen Lehren und Aussagen über seine Person zu trennen und einzig als Ausdruck der jüdischen Anschauungen über den Messias zu betrachten, wie sie unter den Zeitgenossen Jesu in Geltung gewesen sein sollen. Ein solches Vorgehen entspringt dem vielfach beliebten Streben, sich in einem mißverstandenen apologetischen Interesse möglichst auf den Standpunkt der Gegner zu stellen und ihren Forderungen tunlichst entgegenzukommen. V. Rose ging darin so weit, daß er alle Evangelien ohne Einschränkung als nach den Paulinischen Briefen abgefaßt hinstellte (p. 213) und „avec évidence“ in dem Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi sowie in der Aussage Jesu vor dem hohen Rate nur ein Zeugnis für die Messianität, nicht für die Gottheit Christi erkannte (p. 195 f.). Doch gibt er jetzt in seiner Erklärung des Matthäus-Evangeliums (Paris 1904) zu, daß es sich bei Cäsarea Philippi um das Bekenntnis der Gottheit Christi im kirchlichen Sinne des Wortes handelt (p. 128).

Wenn wir für unseren Text auf die Umstände Rücksicht nehmen, von denen das Bekenntnis der Apostel und der Schiffsleute nicht losgelöst werden kann, müssen wir in demselben mehr als die Überzeugung von der Messiaswürde Jesu ausgesprochen finden. Die Jünger standen unter dem unmittelbaren Eindruck der großen Wunder, die soeben vor ihren Augen geschehen waren. Sie hatten gesehen, wie Jesus über die Wogen wandelte, wie er den Petrus zu sich kommen ließ über das Wasser und ihn vor dem Ertrinken bewahrte, wie er den Sturm plötzlich beruhigte. Mit dem Eindruck, den diese überwältigenden Beweise der göttlichen Allmacht auf sie machten, verband sich die Erinnerung an die zahllosen früheren Wundertaten und an die oft wiederholten Lehren Jesu und seine Aussagen über sich selbst, seine Macht über den Sabbat, seine Gewalt, Sünden zu vergeben, sein Richteramt, sein Verhältnis zum Vater (vgl. Joh 5). Mochten sie auch über den Umfang und die Tragweite dieser Wahrheiten noch keinen klaren Begriff haben und die Beziehungen des Sohnes zum Vater ihnen noch sehr dunkel bleiben, die Erkenntnis der Wahrheit selbst kam doch in diesem feierlichen Augenblicke zum Durchbruch und tat sich kund in dem offenen Bekenntnis: *„Wahrlich, Gottes Sohn bist du.“* Auch ohne einen Einblick in das Geheimnis der heiligsten Dreifaltig-

keit und der Menschwerdung zu haben und ohne über die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus volle Klarheit zu besitzen, sprechen sie doch damit ihre Überzeugung aus, daß Christus wahrhaft Gott ist und in Wahrheit Gott seinen Vater genannt hat in einem Sinne, wie es niemals einem Menschen zukommen kann.

Zutreffend bemerkt *Schanz:* „Wollte man unter υἱὸς θεοῦ nur die Anrede des Messias verstehen, so wären die Worte von geringerer Bedeutung und würden dem Zweck des Evangelisten wenig entsprechen. Denn er hat den messianischen Charakter Jesu längst hervorgehoben, ja man kann den Beweis für die Messianität im engeren Sinne mit c. 9 für abgeschlossen betrachten, insofern das Folgende nur die weitere Entwicklung des Verhältnisses Jesu zu den Parteien und dem Volk einerseits und zu den Jüngern andererseits zur Anschauung bringt. Die Einführung der Jünger in das tiefere Verständnis bildet den Hauptzweck dieses Abschnitts. Ihm hat auch das Wunder auf der See gegolten, dessen Folge das erste Bekenntnis der Jünger war. Origenes macht schön auf die stufenweise Erkenntnis der Jünger aufmerksam (Tom. XI n. 17)" (Mt p. 358 f. Vgl. *Knabenbauer,* Mt² II 18).

Es ist bei der Bedeutung des Titels „Sohn Gottes" auch noch zu beachten, daß die Orientalen gerne die nahe Verbindung und das besondere Verhältnis zwischen zwei Personen oder Sachen durch die Bezeichnungen der Verwandtschaft ausdrücken, ohne dabei gleich an eine Verwandtschaft im eigentlichen Sinne zu denken. So konnten die Apostel wie früher schon Nathanael (Joh 1,49) in echt orientalischer Weise ihre Überzeugung von der göttlichen Würde Jesu in diesem Bekenntnis aussprechen, auch wenn sie noch nicht zu jener klaren und vollen Erkenntnis des Sohnes des lebendigen Gottes gelangt waren, wie sie dem h. Petrus aus einer besonderen Offenbarung des Vaters zuteil wurde (Mt 16,17).

153. Das Ende der Fahrt (Mt 14,34. Mc 6,53. Joh 6,21). Der Bericht über die Wundernacht schließt bei allen drei Evangelisten mit der kurzen Bemerkung über das Ende der nächtlichen Fahrt. Die beiden Synoptiker erwähnen nur die Tatsache selbst und den Landungsplatz: *„Und sie fuhren hinüber und kamen an das Land nach Genesaret"* (Mt 14,34. Ähnlich Mc 6,53).

Wie schon früher bemerkt wurde (p. 303), müssen wir bei dieser Angabe des Landungsplatzes die Ablenkung von der ursprünglichen

Richtung der Fahrt durch den unterwegs ausgebrochenen Sturm mit in Betracht ziehen. Da wir an einen heftigen Wind aus Norden oder Nordwesten zu denken haben (p. 298 f.), mußte die Stelle der Landung am Westufer südlicher liegen als das anfänglich ins Auge gefaßte Ziel der Fahrt. Auch aus diesem Umstand müssen wir also schließen, daß Kapharnaum und Bethsaida nördlich von der Ebene Gennesaret *(El-Ghuwêr)* zu suchen sind. Über diese Ebene vgl. p. 197 f.

Die Bemerkungen von *G. A. F. Knight* über „The direction of the wind, when Jesus walked on the sea of Galilee" im Aprilheft der Expository Times IV (1892/1893) waren mir nicht zugänglich.

Der h. Johannes bezeichnet das Ziel nur allgemein als *„das Land"* oder *„die Gegend, wohin sie fuhren"*; da er vorher (V. 17) ausdrücklich Kapharnaum als Endziel nannte, so läßt diese allgemeinere Ausdrucksweise in Übereinstimmung mit den Synoptikern eine Ablenkung von der anfänglichen Richtung erkennen. Er fügt aber bei, daß das Schiff, nachdem der Heiland zu den Jüngern gekommen war, *„sogleich"* oder *„alsbald"* am Ufer anlangte (Joh 6,21 b). Man hat daraus ein neues Wunder entnehmen wollen, indem „das bisher noch mitten auf dem See befindliche Schiff plötzlich ans Ufer getrieben wurde" (*Schanz,* Joh p. 269). Die Worte lassen diese Auffassung jedenfalls zu, doch erscheint es fraglich, ob sie dieselbe notwendig fordern. An sich würde es denselben wohl auch genügen, wenn die Fahrt nach der Aufnahme des Heilandes in das Schifflein und nach der Stillung des Sturmes schnell und glücklich zu Ende ging. Die Erzählung der Synoptiker scheint diese Auffassung mehr zu begünstigen.

Die ursprüngliche Bedeutung des Adjektivs εὐθύς ist bei den Klassikern wie in der LXX und im N. T. „gerade" vom Wege (Mt 3,3 etc. Act 9,11) und so wird auch die statt εὐθέως gewöhnlicher gebrauchte Adverbialform εὐθύς für „gerades Weges" verwendet. Obwohl sich diese Bedeutung für εὐθέως sonst nicht nachweisen läßt, würde sie hier gut passen und ihre Möglichkeit wäre immerhin der Erwägung wert.

§ 4. Die Kritik und das Wunder

154. Paulus, Olshausen, Strauß. Die Stellung der Kritik zu den Ereignissen dieser Wundernacht hat des-

halb ein besonderes Interesse, weil gerade bei diesem Beispiele recht deutlich der Kreislauf zu Tage tritt, in welchem sich die verschiedenen Erklärungsversuche während des letzten Jahrhunderts bewegt haben. Sie zeigen, wie vergeblich die Gegner sich abmühen, dem übereinstimmenden Berichte dreier Evangelisten gerecht zu werden. Es bleibt ihnen nur übrig, entweder die ganze Erzählung als völlig ungeschichtlich zu verwerfen, ohne jeden anderen Beweis als die vorausgesetzte Unmöglichkeit des Wunders, oder zu einer Erklärung zurückzukehren, die man längst in ihren eigenen Reihen als unhaltbar und dem Text widersprechend zurückgewiesen hat.

Paulus fand in der Erzählung der Evangelisten ein treffliches Beispiel eines „bloß philologischen" Wunders. Er bezeichnet mit diesem Ausdruck „eine solche Thatsache, welche bloß durch eine philologisch mögliche Übersetzung des Textes und Contextes zu einem aus bekannten natürlichen Ursachen unerklärbaren Erfolg gemacht wird, während sie nach einer anderen, philologisch ebenfalls möglichen Übersetzung der nehmlichen Quellen aus bekannten natürlichen Ursachen erklärbar seyn würde" (Kommentar II 301). Er zeigte dies bezüglich unseres Textes durch die ebenso einfache wie einleuchtende Erklärung der Präposition ἐπί, die hier nicht „auf", sondern „an" bedeuten müßte, so daß aus dem Wandeln *auf* dem Meer ein Herumgehen *an* dem Meere würde. Er legte diesen wertvollen und denkwürdigen Fund zuerst in seinen „Memorabilien" (1794, VI. Stück Nr. V) vor, und als ihm noch im gleichen Jahre *Gottlob Christian Storr* im dritten Teil seiner „Dissertationes Exegeticae" (in dessen Opuscula academica III 286—92) nachgewiesen, daß der ganze Kontext bei allen drei Evangelisten diesem philologischen Wunder widerstreite, verteidigte er aufs neue und ausführlich seine Erklärung im „Neuen Theologischen Journal" (1795 p. 167—92). Unbeirrt durch den Widerspruch *Lavaters* u. a. blieb er derselben auch später in seinem Kommentar (II 299—330) und im Leben Jesu (I 1,357—65) treu. Über die von Storr ihm entgegen gehaltene Schwierigkeit aus dem großen Schrecken der Jünger hilft er sich leicht hinweg: „Unerwartet ist freylich, daß Jesu Lehrschüler noch einen furchtbaren Spuckgeist zu sehen meinten. Dieses Vorurteil aber, Geister in Menschengestalt sehen zu können, war auch später noch bey ihnen. Und war es einmal in ihrem Gemüth, so konnten sie ebensowohl eine Gestalt, die im Nachtdunkel am Ufer hingieng, für eine solche Erscheinung halten" (L. J. I 1, 359 f.). Und doch bemerkt er zur Widerlegung des „gelehrten *Bolten*", der statt des Wandelns auf

oder an dem Meere lieber an ein Schwimmen im Meere denken möchte: „Würde man aber den schwimmenden Jesus für ein Gespenst gehalten oder überhaupt sich vor ihm gefürchtet haben?“ (Kommentar II 304).

Da das Wandeln am Ufer für Petrus allzu handgreiflich dem Texte widerspräche, eignet sich der findige Kritiker für diesen Zwischenfall die gelehrte Boltensche Erklärung an und läßt den Apostel „ohne Zweifel schwimmend“ über den See zu Jesus kommen, der ihm vom Ufer aus die Hand entgegenstreckte, „da gerade bey Brandungen am Ufer die Wellen am meisten gefährlich werden“ (ebd.). Andere haben für Petrus und Jesus das noch einfachere Waten durch die seichten Stellen des Sees vorgezogen (*Henke*s Neues Magazin VI 2,327 ff. bei *Strauß*, L. J. II 171).

In anderer Weise suchte *Hermann Olshausen* das Wunder zu erklären. Er meinte, „dieser Vorgang des Wandelns auf dem Meere sei nicht aufzufassen als ein magischer Vorgang mit Christo selbst, wie wenn ihn eine fremde Kraft erfaßt oder getragen hätte, sondern als eine Willensäußerung seiner selbst, als Anwendung einer in ihm ruhenden, ihm angehörenden Kraft“. Denn „ein durchaus irdischer Leib, an den Erdstoff mit unsichtbaren Banden gekettet, kann sich nicht von seinem Ursprung lösen; daß aber eine höhere Leiblichkeit, geschwängert mit Kräften einer höheren Welt, den irdischen Boden verlassen kann, ist weniger befremdend“ (Biblischer Commentar I 491). „Das sind Worte“, bemerkt *Strauß* dazu, „mit welchen sich kein bestimmter Gedanke verbindet“ (Leben Jesu II 169).

Es war für diesen letzteren Kritiker nicht schwer, die verschiedenen natürlichen Erklärungsversuche zurückzuweisen und ihren Widerspruch mit dem Texte und der Auffassung der Evangelisten aufzudecken. Sein eigener Standpunkt ist auch bei diesem Wunder der gleiche wie bei den meisten übrigen: aus der Betrachtung einiger alttestamentlicher Stellen und heidnischer Sagen bei *Jamblichus, Porphyrius* und *Lucian* „erscheint die Möglichkeit, daß sich aus all diesen Elementen und Veranlassungen eine gleiche Sage auch über Jesum bilden konnte, ungleich größer, als die eines wirklichen Vorganges dieser Art, — womit unsere Rechnung geschlossen ist“ (L. J. II 178). Für diese Rechnung existiert dann einfach die ganze Erzählung nicht mehr und ist nur noch ein ungeschichtlicher Mythus.

155. *Weiße, Schleiermacher, Lange, Hase.* Bei den späteren Kritikern kehren diese beiden Erklärungsweisen mit wenig Änderungen wieder. Wie wenig dieselben aber tatsächlich selbst ihre Verteidiger befriedigen, zeigt das unentschiedene Hin- und Herschwanken mancher und ihr gewalttätiges Vorgehen gegen den evangelischen Text.

So findet z. B. *Hermann Weiße* zunächst schon in der Verbindung des Seewandelns mit der Brotvermehrung eine große Schwierigkeit, „ein Problem, welches ... nach einer oder der anderen Seite hin unseren Grundansichten Gefahr drohen würde“. Die glückliche Abwendung dieser Gefahr für seine Grundansichten verdankt er einem Mißverständnis der Evangelisten, welche die nur symbolisch gemeinte Verbindung des Wandelns der Israeliten durch das Meer mit ihrer Speisung durch das Himmelsbrot (1 Cor 10,1—3) „als eine thatsächliche, wie die Begebenheit selbst als thatsächliche mißverstanden“. Nachdem dank dieser lichtvollen Lösung die Grundansichten gerettet sind, muß er doch gestehen, daß „über den Ursprung der Erzählung selbst mit dieser Annahme ... freilich noch nichts erklärt ist“, und er sucht dafür auch vergebens nach einer befriedigenden Erklärung. Einige, wenngleich nur wenige, Anknüpfungspunkte findet er für die Vermutung, daß die Begebenheit „aus einer von Jesus erzählten Parabel entstanden sei“. Von diesen „Anknüpfungspunkten“ erwähnt er vorsichtigerweise nur einen, nämlich den „von dem ersten Evangelisten eingeschalteten Zug“ über Petri Wandeln auf dem Meer. „Hierin nämlich könnte man eine von dem Herrn selbst an den Jünger gerichtete parabolische Mahnung über die Natur seines zwar heftig zufahrenden aber im Augenblicke der Gefahr nur allzu leicht wankenden Glaubens zu erblicken meinen; woraus sich dann weiter der Ursprung der übrigen Erzählung ohne viele Schwierigkeit erklären würde ... Doch bleibt dieser Punct problematisch“, woraus sich dann weiter ergibt, daß man die Möglichkeit des Ursprunges auch mit Strauß in einer mythischen Dichtung unter Anlehnung an den zweiten wunderbaren Fischfang zu erblicken meinen könnte (Evang. Gesch. I 520 f.). Es wäre unbillig, eine noch anschaulichere Illustration zur Verlegenheit der Kritik gegenüber unserem Wunder zu fordern.

Daß Weiße sich durchaus nicht allein in solcher Not befindet, zeigen zahlreiche andere Beispiele. *Schleiermacher* rechnet „das zwecklose Wandeln auf dem Meer, welches freilich bei nächtlicher Weile und bei einem unsichern Wahrnehmungszustande geschah,“ mit zu den Begebenheiten, „worüber wir uns nur simpliciter verwundern müßten,“ und über deren „Genesis“ er etwas zaghaft Aufschluß von der Zukunft erhofft (Leben Jesu p. 235 f.).

Der Züricher (später Bonner) Professor *Joh. Peter Lange* glaubt diesen Aufschluß in dem vollendeten Gleichmut Christi gefunden zu haben: „Der Hund fällt ins Wasser und schwimmt; der Mensch fällt hinein und ertrinkt. Er ertrinkt aber nicht durch seine leibliche Last, nicht durch das Naturverhältnis seines Leibes zum Wasser, sondern durch seine Bestürzung, die ihn verleitet, in krankhafter Aufregung nach unten zu schwimmen, ins Verderben, statt sich in siegreichem Gleichmuth des Geistes in den Wellen zu wiegen. Wenn also Christus

über den stürmenden See dahin wandelt, so besteht der Kern des Wunders in dem vollendeten göttlichen Gleichmuth seines Geistes. Er ist zunächst ganz frei von jener verderblichen Schwimmkunst des natürlichen Menschen. Sein reiner Lebensmuth im Wasser hängt aber zusammen mit dem Lebensgefühl seines Organismus, welcher die Krone aller menschlichen Organismen ist. Das Verhältnis der Leiber zu den Wellen ist unendlich verschieden: es gibt tief einsinkende und weit hervorragende Schwimmer. Der geborene Fürst der Länder und Meere durchschreitet in hochragender Gestalt die Wogen. Wenn aber der Mensch einmal in harmonische Wechselwirkung kommt mit einem begeisterten Element, so wird seine Bewegung in ihm rhythmisch. Und so mußte sich wohl über der jauchzenden Welle ein jubelndes Lebensgefühl in dem Herzen Christi entfalten, und mit diesem Gefühl mußten jene verborgenen Lebenskräfte sich entbinden und wirksam werden, welche auch im Leben der magnetisch Erregten erscheinen sollen, so daß dieselben im Wasser nicht versinken können, sondern von demselben emporgetragen werden" (Leben Jesu II 1, 288). „Alles das läuft in Ungeheuerlichkeiten aus", bemerkt *Hase* dazu. „Kein göttlicher Gleichmut läßt einen Menschen auf Sturmwellen spazieren gehen, und von einem begeisterten Element haben wir keine Vorstellung, allenfalls von einem begeisternden Getränk" (Gesch. Jesu p. 574).

Freilich weiß Hase selbst für die Erklärung des Wunders auch keinen anderen Rat als Leugnung der Tatsache und Vermutungen über die Entstehung der „Sage". „Als Thatsache bleibt die Seewanderung unfaßbar", wenn man nämlich das offenbare Wunder leugnen will. „Eine Spur zur Berechtigung, die Thatsache von der Erzählung zu unterscheiden, zeigt sich in der Episode von Petrus. Diese . . . wird aus 3 Elementen entstanden sein. Vorerst aus einer sprichwörtlichen Rede: so lange einer Glauben hat, kann er ungefährdet auf stürmischem Meere gehen, parallel mit dem Worte, kann er Berge versetzen; sodann dies angewandt auf den Charakter des Petrus; endlich die sagenhafte Auffassung der Seeanekdote im johanneischen Anhange (Joh 21). Aber auch in der Haupterzählung erinnert der Zug, daß Jesus für ein Gespenst gehalten wird, an die johanneische Erzählung vom Auferstandenen. Ihn sollen anfangs die Apostel für ein Phantasma gehalten haben, und da lag's nahe." Wo darüber in „der johanneischen Erzählung vom Auferstandenen" auch nur ein Wörtchen zu finden ist, bleibt allerdings wieder des Kritikers eigenes Geheimnis. Weil ihm selbst diese „Spur der Berechtigung" aus dem N. T. etwas gar schwach vorkommt, sucht er mit Strauß auch beim A. T. eine Anleihe zu machen: „Als Sage betrachtet wären die alttestamentlichen Motive ihrer Bildung, der Zug der Israeliten durch's rothe Meer, Elias theilt mit seinem Mantel den Jordan und läßt Eisen schwimmen"; doch sieht er auch das Bedenkliche dieses nach Form und Inhalt sehr zweifel-

haften Satzes selbst ein und fügt bei: „Darin liegt doch kein dringender Anlaß einer Sagenbildung.“ Zur eigenen und fremden Beruhigung setzt er aber noch hinzu: „Zur Abweichung von der evangelischen Darstellung sind wir durch Gründe berechtigt“, insofern die vorausgesetzte Leugnung des Wunders als einziger Grund eine Berechtigung bietet; „was als Thatsache zu Grunde liege, darüber haben wir nur Vermutungen . . . Vielleicht nur der Mißverstand der doppelsinnigen Rede des Gehens am oder auf dem See hat den Anlaß gegeben zur späteren Wundersage“ (Gesch. Jesu p. 574 f.). So langt auch er wieder in der Nähe von *Paulus* an, dessen Erklärung, wie er vorher berichtet hatte, von *Lavater* „dumm und frech, eine philologische Taschenspielerei“ genannt wurde.

156. Keim, Holtzmann, Barth, B. Weiß u. a.

„Ein Königreich um eine natürliche Erklärung, hieß es bei dieser Geschichte auch unter den Frömmsten“ bemerkt *Keim* (II 488) und kennzeichnet damit die vollendete Hilflosigkeit der Kritik gegenüber diesem Wunder. Er findet selbst auch keinen anderen Ausweg als die „Vermutung gänzlicher Ungeschichtlichkeit“; dieselbe steht für andere „urkundliche“ Geschichtschreiber des Lebens Jesu, wie *Bruno Bauer, Schenkel, Wittichen, Delff, A. Réville* u. a., bereits so fest, daß sie stillschweigend über die Erzählung hinweggehen. Unter Verzicht auf alle übrigen Versuche sind denn auch die neuesten Vertreter der Kritik so ziemlich einig in der gleichen Vermutung; als einzigen geschichtlichen Kern lassen dabei manche der Allerneuesten wieder nur das Paulussche Gehen am Meere gelten.

So findet *Albert Dulk* den Vorgang ganz annehmbar: „Wer sich von dem ganzen Nachtbilde zumal unter streifenden leichten Seenebeln nur einigermaßen Rechenschaft zu geben weiß, kann nicht zweifeln, daß bei irgend einer günstigen Konfiguration des Seeufers der am Lande Schreitende . . . ganz natürlich den Jüngern auf dem See selbst zu wandeln schien“ (Irrgang des Lebens Jesu II 81).

Oskar Holtzmann ist in Gemeinschaft mit *Heinrich Julius Holtzmann* (Hand-Commentar³ I 1 p. 81) ebenso gänzlich von der Ungeschichtlichkeit der Erzählung überzeugt, die nur „eine Vergrößerung des Vorkommnisses bei dem Seesturm“ ist und erst „ganz verständlich wird, sobald man sie allegorisch deutet“ (Leben Jesu p. 225). Als einziger Beweis der Ungeschichtlichkeit genügt ihm „die Zeitangabe,

wonach Jesus um die vierte Nachtwache d. h. zwischen 3 und 6 Uhr nachts zu den Jüngern kam". Es dürfte schwer sein, sich mit noch weniger zu begnügen.

Fritz Barth hält an der Geschichtlichkeit der Erzählung, soweit sie Jesus selbst betrifft, löblicherweise fest. In der ersten Auflage seiner „Hauptprobleme" erklärte er sich die Tatsache daraus, daß „Gott seine Engel sandte, ihn auf den Händen zu tragen" (p. 137). In der neuen Bearbeitung begnügt er sich mit dem Satze: „Auch diesmal mußte die Natur dem Interesse des Reiches Gottes in ungewöhnlicher Weise zu Diensten sein" ([3] p. 140). Dieses Interesse des Reiches Gottes reicht aber für den Wandel des Petrus über das Wasser nicht mehr aus: „Seltsam ist es dagegen, daß er eine Strecke weit wie Jesus auf dem Wasser geht, während er doch eben nicht Jesus war. Ich halte es für möglich, daß es sich ursprünglich (wie Joh 21,7) um einen Versuch gehandelt hat, Jesus schwimmend zu erreichen; die Jünger haben sonst nicht so ohne weiteres geglaubt, ihrem Meister alles nachmachen zu können, zumal etwas so Unerhörtes wie das Gehen auf den Wellen" (p. 142). So kommen der „gelehrte *Bolten*" und der alte *Paulus* wieder zu Ehren.

Noch merkwürdiger und widerspruchsvoller ist die Stellung von *Bernhard Weiß*. Er zeigt zuerst, wie „heute Niemand mehr daran zweifelt, daß dies [nämlich die Erklärung des älteren Rationalismus vom Wandeln am See] gegen den Sinn, wie gegen den Wortlaut aller unserer Darstellungen ist", und kommt dann doch zu dem gleichen Resultat wie *Paulus*, daß Jesus „eben um die Nordspitze des Sees herum sich nach Bethsaida begeben wollte" und so an und nicht auf dem Meere wandelte. Die „Petrusgeschichte" ist für ihn „ursprünglich offenbar nichts anderes, als eine noch völlig durchsichtige Allegorie auf die Verleugnungsgeschichte" (Leben Jesu II 197—200; vgl. o. p. 98).

Konrad Furrer betrachtet das gleiche Wandeln am See als den geschichtlichen Tatbestand, den er zu den „schlichten Vorgängen" rechnet, „welche die Bürgschaft ihrer geschichtlichen Echtheit in sich selber tragen", und er meint: „Wie viel stärker leuchtet aus dem einfachen Tatbestand uns die selbstlose, opferbereite Liebe Jesu entgegen!" (L. J.[3] 135); vgl. o. p. 93 f.

So sehen wir auch hier die Kritik in ihren letzten Anhängern wieder auf dem Standpunkt angelangt, den sie in ihrem Hauptvertreter vor hundert Jahren eingenommen hatte. Daß derselbe „gegen den Sinn wie gegen den Wortlaut aller unserer Darstellungen" verstößt, zeigt den heutigen Epigonen nur um so klarer den großen Fortschritt der Wissenschaft, welcher es endlich gelungen ist, den

„Mißverstand“ der Evangelisten aufzuhellen und uns „eine viel höhere Vorstellung von der selbstlosen Liebe Jesu“ zu geben, „sicut quidam audent dicere“, meinte einst der h. *Irenäus*, *„gloriantes emendatores se esse Apostolorum“* (Adv. haer. III 1,1. *M.* 7,844 B).

§ 5. Bedeutung des Wunders

157. Offenbarung der Allmacht Christi. Die Bedeutung des Wunders entspricht im allgemeinen derjenigen, welche wir bei der Stillung des ersten Seesturmes kennen gelernt haben. Auch hier werden wir die ganze Begebenheit zunächst als einen klaren Beweis der Allmacht Christi anerkennen müssen. Das Wandeln auf den Wogen, die Mitteilung derselben Wunderkraft an seinen Apostel, die plötzliche Beruhigung des Sturmes sind ebensoviele unzweifelhafte Offenbarungen seiner vollkommenen Herrschaft über die Elemente, durch welche er sich als den Schöpfer und Herrn der Natur erweist.

Wie aus der Erklärung des Textes hervorgeht, müssen wir diese Offenbarung der göttlichen Macht Christi auch als die seiner Absicht zunächst entsprechende Bedeutung des Vorganges ansehen; denn die Bemerkung des h. Markus, daß Christus über die Wasser einherschreitend an dem Schifflein vorübergehen wollte, läßt kaum eine andere Erklärung zu. Wenn deshalb die Kritiker in ihren Angriffen gegen die Erzählung der Evangelien von der Voraussetzung ausgehen, der Heiland habe nur den bedrängten Jüngern in ihrer Not zu Hilfe eilen wollen, so müßten sie zunächst diese erste unrichtige Annahme beweisen.

Freilich hat Christus durch sein Erscheinen den Seinigen auch Hilfe gebracht; doch kann dieses erst in zweiter Linie in Betracht kommen. Wie bei anderen Wundern mußte auch hier der Erweis der göttlichen Macht Christi nicht bloß den Glauben wecken, sondern auch durch die machtvoll gewährte Hilfe das Vertrauen beleben und stärken.

158. Bedeutung für die Apostel. Noch mehr als bei den übrigen Seewundern tritt ferner die besondere Beziehung zu den Jüngern und vor allem zu Petrus bei dieser Begebenheit hervor. Außer den vielleicht noch im Fahrzeug anwesenden Schiffsknechten waren die Apostel die einzigen Zeugen des Wunders, das Christus eigens für sie wirkte. Wie wir aus der Bemerkung des h. Markus sehen, war die Stimmung im Jüngerkreise trotz des vorausgegangenen großen Zeichens der Brotvermehrung noch weit entfernt von der vollkommenen gläubigen Erkenntnis der Würde ihres Meisters. „*Auch bei den Broten waren sie noch nicht zur Einsicht gekommen, sondern ihr Herz war verblendet.*" Dazu hatte das plötzliche Aufflammen der irdischen Messiashoffnungen in der begeisterten Volksmenge auch auf die Apostel unmittelbar vor dieser nächtlichen Fahrt einen so großen Eindruck gemacht, daß Christus sie mit Aufbietung seiner ganzen Autorität nötigen mußte, sogleich das Schiff zu besteigen und von den Volksscharen weg zum anderen Ufer zu fahren. So bedurften sie gerade damals einer außerordentlichen Stärkung ihres schwachen Glaubens und einer kräftigen Belebung ihres Vertrauens auf den Herrn, dem sie sich angeschlossen und dessen Sache sie sich ganz hingegeben hatten.

Dazu kam ferner noch die bevorstehende neue große Prüfung bei der eucharistischen Lehre, welche Jesus tags darauf in der Synagoge von Kapharnaum halten wollte. Eine harte Rede sollte es für viele sein, die gar manchem zum Anstoß und Ärgernis wurde. Und doch sollte die Annahme oder Verwerfung derselben für die fernere Jüngerschaft und somit auch für die ganze Zukunft der Apostel entscheidend sein. Auch mit Rücksicht auf diesen kommenden Prüfungstag war eine außerordentliche Vorbereitung und Stärkung der Apostel sehr ratsam und in gewisser Weise notwendig. Das neue, so ganz ungewöhnliche und unerhörte Wunder war dazu nach der Absicht Christi ein ganz geeignetes Mittel.

Es konnte um so besser diesem Zwecke dienen, als der Heiland in der harten Rede am folgenden Tage von den Jüngern den Glauben verlangte an das Geheimnis jenes eucharistischen Himmelsbrotes, in welchem er unter Brotsgestalt sein Fleisch und Blut den Menschen zur Speise reichen wollte. Dieses Geheimnis hatte die unbeschränkte göttliche Gewalt Christi über die geschaffenen Dinge und über seinen eigenen heiligsten Leib zur Voraussetzung. Das Wunder der Brotvermehrung stellte nach einer Seite hin diese göttliche Macht des Heilandes über die Geschöpfe den Jüngern schon vor Augen. Das weitere Zeichen des Wandelns über das Wasser offenbarte ihnen von neuem seine vollkommene Gewalt über die äußere Natur und zugleich über seinen eigenen Leib. Beide vereint dienten so in bester Weise zur Stärkung des Glaubens und zur Vorbereitung der Apostel auf die kommende Probe.

Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir in dieser Beziehung der beiden Wunder auf das Geheimnis der h. Eucharistie den hauptsächlichen Grund dafür erblicken, daß Johannes aus den zahlreichen Wunderberichten der Synoptiker gerade diese auswählen und ausführlich wiederholen wollte.

Daß Christus seine Absicht mit diesem Wunder bei den Jüngern auch erreichte, zeigt uns ihr schönes Bekenntnis bei Matthäus: „*Wahrlich, Gottes Sohn bist du*“, und der glückliche Ausgang der Prüfung am folgenden Tage.

159. Bedeutung für Petrus. Unter allen Aposteln bedurfte Petrus ganz vorzüglich der Stärkung im Glauben. Er war durch seinen lebhaften, feurigen Charakter größeren Gefahren ausgesetzt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er auch am vorhergehenden Abend unter der begeisterten Volksmenge, die den großen Wundertäter mit Gewalt zu ihrem Könige machen wollte, sich als Wortführer der Apostel hervorgetan hatte und deshalb von der gebieterischen Nötigung des Heilandes mehr als die übrigen betroffen war. Vor allem aber warteten seiner in der

künftigen Stellung als sichtbares Haupt der jungen Gemeinde viele und schwere Prüfungen. Es erscheint daher durchaus angemessen, daß Christus ihm auch in höherem Maße als den anderen Jüngern Trost und Stärkung durch das Wunder gewähren wollte.

Dabei bot das Verhalten des Petrus dem Heilande auch Gelegenheit, ihn auf das Mangelhafte und Unvollkommene seines Glaubens und Vertrauens in wirksamster Weise aufmerksam zu machen. Je ungewöhnlicher der ganze Vorgang war, je lebhafter Petrus mitten auf den erregten Wogen seine Gefahr gesehen und seine eigene Hilflosigkeit empfunden und je machtvoller er die helfende Hand des Herrn in seiner Not an sich selbst erfahren hatte, desto tiefer mußte auch die Lehre unbedingten gläubigen Vertrauens auf die göttliche Hilfe sich für jede künftige Not und Gefahr seinem Herzen einprägen und desto wirksamer mußte die Mahnung dieser bangen Stunde: *„Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?“* für alle Zukunft in seiner Erinnerung wach bleiben.

Bei dieser Bedeutung des Wunders für die h. Eucharistie und für Petrus ist auch der früher (p. 299) angegebene Umstand der Zeit nicht ganz belanglos. Es mag als zufälliges Zusammentreffen bezeichnet werden, aber jedenfalls verdient es wenigstens eine kurze Erwähnung, daß diese Wundernacht wahrscheinlich in eine der letzten Wochen vor dem dritten Osterfeste im öffentlichen Leben Jesu fiel und auch eine Nacht vom Donnerstag auf Freitag war. Sie bildete so ein Vorspiel und ein Gegenstück zur letzten Nacht des irdischen Lebens des Herrn, in welcher er das eucharistische Mahl der Liebe einsetzen wollte, aber auch von Petrus den bitteren Schmerz der Verleugnung erfahren mußte (vgl. *Knabenbauer*, Mt² II 10).

Aus dem Gesagten geht schon zur Genüge hervor, wie wenig Verständnis für den Bericht der Evangelien die Kritiker zeigen, wenn sie den von Schleiermacher erhobenen Vorwurf der Zwecklosigkeit gegen dieses Wunder wiederholen.

160. ***Beziehung auf die Kirche.*** Ähnlich wie bei dem vorigen Wunder sehen viele h. Väter und kirchliche Schriftsteller auch in dieser Begebenheit eine sym-

bolische Beziehung auf die Kirche, ihre Leiden und Verfolgungen und die Hilfe, die ihr vom Herrn zu teil wird.

Vgl. p. 282—5. „Venit ad eos Dominus", bemerkt *Anselmus Laudunensis,* „significans quia post multam tribulationem visitat Ecclesiam suam; super mare ambulat, dum mundi persecutiones sedat" (Enarr. in Mt, *M.* 162,1384 C). Vgl. S. *Hilarius,* Comment. in Mt; S. *Beda,* Expos. in Mc; *Christian Druthmar,* Exp. in Mt (*M.* 5,1001 f.; 92,196 B; 106,1385 f.) u. a.

§ 6. Praktische Anwendungen

161. Dem ähnlichen Gegenstande entsprechend bieten sich auch hier leicht ähnliche Anwendungen auf die Kirche und den einzelnen dar, wie bei der ersten Stillung des Seesturmes. Es genügt dafür auf die früheren Ausführungen zu verweisen; vgl. p. 285—90.

Die dem h. Petrus gewährte besondere Teilnahme an dem Wunder legt außerdem noch einige andere Lehren nahe. Dieses Wandeln des Apostels über die Wogen kann als ein schönes Bild des Primates und der Unfehlbarkeit betrachtet werden. Petrus allein wird zu dieser besonderen Teilnahme an dem außerordentlichen Wunder zugelassen und von der mächtigen Hand des Heilandes getragen, die er mit gläubigem Vertrauen erfaßt. So wird er auch als sichtbares Haupt der Kirche vor allen übrigen in die nächste Gemeinschaft mit dem Herrn treten und durch seine Macht vor dem Versinken in den Irrtum bewahrt bleiben.

Die Lehre, welche dem Petrus vom Herrn gegeben wird, ist zugleich eine Mahnung für alle, nie zu verzagen, sondern stets und überall gläubig und vertrauend zum Heiland aufzublicken. Wäre die Gefahr selbst durch einen eigenen Fehler, durch Vermessenheit oder Unvorsichtigkeit oder Zaghaftigkeit herbeigeführt worden, auch dann noch und gerade dann am allermeisten ist demütiges und vertrauendes Gebet zum Herrn das beste Rettungsmittel. Immer und überall ist der Heiland nahe und

durch vertrauendes Gebet ergreifen wir seine rettende Rechte.

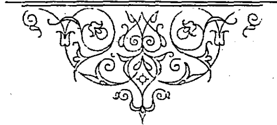
Selbst vom natürlichen, rein menschlichen Standpunkte aus fand *Goethe* diese Lehre der „schönen Legende" vor allem beachtenswert. *Eckermann* erzählt von ihm in seinen Gesprächen: „Ich lese im Neuen Testament und gedenke eines Bildes, das Goethe mir in diesen Tagen zeigte, wo Christus auf dem Meere wandelt und Petrus, ihm auf den Wellen entgegenkommend. Es ist dies eine der schönsten Legenden, sagte Goethe, die ich vor Allen lieb habe. Es ist darin die hohe Lehre ausgesprochen, daß der Mensch durch Glauben und frischen Muth in schwierigsten Unternehmen siegen werde; dagegen bei anwandelndem geringsten Zweifel sogleich verloren sei" (II 262 bei *Hase,* Gesch. Jesu p. 574). „Es fehlt nur noch der Schluß dazu," bemerkt Hase zutreffend: „daß Christus dem Zweifelnden, Sinkenden, der nach ihm die Hand ausstreckt, die rettende Hand reicht".

In der neueren christlichen Kunst ist diese Szene mit Recht beliebt geworden. Unter den altchristlichen Darstellungen scheint nur ein Beispiel derselben vorzukommen auf einem geschnittenen Steine (*Garrucci,* Storia VI tav. 478,13 und Text p. 118). Später sehen wir die Begebenheit z. B. in zwei Szenen dargestellt in dem Gemäldezyklus der Basilika von St. Gallen (*F. X. Kraus.* Gesch. der christl. Kunst II 52 f.), ferner auf der Erzsäule des h. Bernward zu Hildesheim, in der Bibel von Farfa in der Vaticana und im Trierer Codex Egberti; es findet sich auch im St. Galler Verzeichnis griechischer Miniaturen (*St. Beissel,* Geschichte der Evangelienbücher p. 341—4). Besondere Berühmtheit hat das unter dem Namen der *Navicella* bekannte Mosaikbild von *Giotto* erlangt, das 1298 für den Vorhof der alten römischen Peterskirche fertig gestellt wurde und später seinen heutigen Platz in der Lunette über dem mittleren Eingang in die Vorhalle der neuen Basilika, gegenüber der bronzenen Hauptpforte in die Kirche erhielt. Es zeigt uns Petrus, wie er auf den Wogen dem Erlöser entgegenwandelt, während das Schiff mit den übrigen Aposteln auf dem stürmischen Meere schwankt. — Über die Darstellungen der verwandten Szene des Seesturms vgl. p. 284 f. und *H. Detzel,* Christl. Ikonographie I 281—5.

In der kirchlichen Liturgie finden wir das Wunder nach dem Bericht des h. Markus (6,47—56) als Perikope am Samstag nach Aschermittwoch; als Homilie dazu wird im Brevier ein Abschnitt aus dem Kommentar des h. *Beda* gelesen. Wegen der besonderen Beziehung der Begebenheit auf den h. Petrus hat der Bericht des h. Matthäus (14,22—34) als Perikope am Oktavtage des Festes der h. Apostel Petrus und Paulus seinen Platz erhalten; die entsprechende Lesung der dritten Nokturn ist dem Kommentar des h. *Hieronymus* entnommen. Auch das Kirchengebet der Messe und des Officiums dieses Tages er-

innert an das Wandeln des h. Petrus auf dem Meere. Da diese Oration unter die sogenannten Suffragia Sanctorum im Brevier aufgenommen wurde, bieten uns die kirchlichen Tageszeiten während des ganzen Jahres oft Gelegenheit, im Geiste bei dem trostreichen und erhebenden Bilde zu verweilen.

Vgl. *De Ponte* III med. 19 (ed. *A. Lehmkuhl* III 200—14). *L'Évangile médité* II 278—82. *J. Müllendorff*, Öffentl. Leben Jesu p. 153—9. *J. B. Lohmann* III 224—6. 238—42. *M. Meschler* I 428—33. *C. Berens*, Leben Jesu II 278—85.



VI. Die erste Brotvermehrung

Mt 14,13—21. Mc 6,32—44. Lc 9,10 b—17. Joh 6,1—15

Vgl. S. *Joh. Chrysostomus,* In Mt hom. 49 al. 50: in Joh hom. 42 (*M.* 58,495—504; 59,239—44). S. *Augustinus,* Tract. 24 in Joh; sermo 130; de diversis quaest. n. 61 (*M.* 35,1592—6; 38,725—8; 40,48—53). S. *Maximus Taur.,* Sermo 106; expositio de capitulis evang. I. IV (*M.* 57,741 f. 807 f. 811 f.).

Ludolphus de Sax. I c. 67 p. 293—7. *Jansenius Gand.* c. 57 p. 438—42. *Salmeron* VI tract. 26. 27 p. 163—81. *Paulus,* Kommentar II 264—99; L. J. I 1,349—57. *Strauß,* L. J. II 185—206; L. J. p. 496—506. *Lisco,* Wunder p. 375—93. *Neander,* L. J. p. 372—7. *Weiße,* Evang. Gesch. I 505—19. *Lange,* L. J. II 1,308—11. *Schleiermacher,* L. J. p. 229—31. 234 f. *Ewald,* Gesch. Chr. p. 441—3. *Trench* p. 281—94. *Hase,* Gesch. J. p. 563—70. *Renan,* Vie de Jésus p. 497. *Schenkel,* Charakterbild p. 85—7. *Keim,* Gesch. J. II 489—97. *B. Weiß,* L. J. II 177—89. *Edersheim* I 676—85. *Fouard* I 390—6. *Le Camus* II 89—97. *Grimm* III 411—43. *Bruce* p. 213—8. *Laidlaw* p. 74—86. *Taylor* p. 268—81. *Chable* p. 94—9. *Barth,* Hauptprobleme[2] p. 137 f. *O. Holtzmann,* L. J. p. 223 f.; Jesus Ekstatiker p. 99. *Furrer,* L. J.[3] 133—5. *Traub,* Wunder 65—9. — Die Kommentare zu den angeführten Texten.

§ 1. Text und Übersetzung

162. Das einzige Wunder, welches uns von allen vier Evangelisten berichtet wird, ist die erste Brotvermehrung. Die Erzählung lautet also:

Mt 14,13—21:

13. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν· καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ πεζῇ ἀπὸ τῶν πόλεων.

14. Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν.

15. Ὀψίας δὲ γενομένης προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες· Ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρῆλθεν· ἀπόλυσον οὖν τοὺς ὄχλους, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τὰς κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα.

16. Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν.

17. Οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ· Οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας.

18. Ὁ δὲ εἶπεν· Φέρετέ μοι ὧδε αὐτούς.

19. Καὶ κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου, λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν, καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς

Mc 6,32—44:

32. Καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν.

33. Καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν πολλοὶ καὶ πεζῇ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς.

34. Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.

35. Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον ὅτι ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος, καὶ ἤδη ὥρα πολλή·

36. ἀπόλυσον αὐτούς, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς, τί φάγωσιν.

37. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· Δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. Καὶ λέγουσιν· Ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους, καὶ δώσομεν αὐτοῖς φαγεῖν;

38. Ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· Πόσους ἔχετε ἄρτους; Ὑπάγετε, ἴδετε. Καὶ γνόντες λέγουσιν· Πέντε, καὶ δύο ἰχθύας.

39. Καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλιθῆναι πάντας συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ.

40. Καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαὶ κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα.

41. Καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν

Lc 9,10b—17:

10b. Καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά.

11. Οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ·

καὶ ἀποδεξάμενος αὐτοὺς ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, καὶ τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας ἰᾶτο.

12. Ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν· προσελθόντες δὲ οἱ δώδεκα εἶπαν αὐτῷ· Ἀπόλυσον τὸν ὄχλον, ἵνα πορευθέντες εἰς τὰς κύκλῳ κώμας καὶ ἀγροὺς καταλύσωσιν καὶ εὕρωσιν ἐπισιτισμόν, ὅτι ὧδε ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ἐσμέν.

13. Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· Δότε αὐτοῖς φαγεῖν ὑμεῖς.

Οἱ δὲ εἶπαν· Οὐκ εἰσὶν ἡμῖν πλεῖον ἢ ἄρτοι πέντε καὶ ἰχθύες δύο, εἰ μήτι πορευθέντες ἡμεῖς ἀγοράσωμεν εἰς πάντα τὸν λαὸν τοῦτον βρώματα.

14. Ἦσαν γὰρ ὡσεὶ ἄνδρες πεντακισχίλιοι. Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· Κατακλίνατε αὐτοὺς κλισίας ἀνὰ πεντήκοντα.

Joh 6,1—15:

1. Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος.

2. Ἠκολούθει δέ αὐτῷ ὄχλος πολύς, ὅτι ἑώρων τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούτων.

3. Ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς, καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

4. Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

5. Ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καί θεασάμενος, ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν, λέγει πρὸς Φίλιππον· Πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους, ἵνα φάγωσιν οὗτοι;

6. Τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει, τί ἔμελλεν ποιεῖν.

7. Ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ Φίλιππος· Διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς, ἵνα ἕκαστος βραχύ τι λάβῃ.

8. Λέγει αὐτῷ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου·

9. Ἔστιν παιδάριον ὧδε, ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια· ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;

Mt 14:

μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις.

20. Καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις.

21. Οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ἄνδρες ὡσεὶ πεντακισχίλιοι χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.

Mc 6:

καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς, ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν πᾶσιν.

42. Καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν·

43. καὶ ἦραν κλασμάτων δώδεκα κοφίνων πληρώματα καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων.

44. Καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες τοὺς ἄρτους πεντακισχίλιοι ἄνδρες.

Mt 14,13. ακουσας δε ℵ B D etc.; και ακουσας C E F etc., Text. rec.; — πεζη B C D etc.; πεζοι ℵ I L u. a. (Vulg. *pedestres*). — 14. επ αυτοις: επ αυτους Minusk. und Text. rec.; περι αυτων D. — 15. κωμας: χωρας ℵ* Δ (griech.). — 18. ωδε fehlt in D u. a. — 19. τους οχλους: τον οχλον D (griech.), It. (meist.), Vulg.; — επι του χορτου ℵ B C* u. a.; επι τον χορτον D u. a.; επι τους χορτους C^2 D F etc., Text. rec.

Mc 6,32 και απηλθον εν τω πλοιω: και αναβαντες εις το πλοιον απηλθον εις ερ. τ. D, It., Vulg.; — απηλθον: απηλθεν E F G etc. — 33. υπαγοντας: + οι οχλοι Text. rec., einige Minusk.; — επεγνωσαν ℵ A B^2 etc.; εγνωσαν B* D u. a. — αυτους: αυτον E F G u. a., Text. rec.; es fehlt in B D, Vulg. u. a.; και προηλθον αυτους ℵ B L, Vulg. u. a.; και προηλθον αυτους και συνηλθον προς αυτον A Γ Π, Text. rec. u. a. — 34. επ αυτους: επ αυτοις A L Γ etc., Text. rec. — 35. γενομενης A B L etc.; γινομενης ℵ D, It., Vulg.; — ελεγον ℵ B L u. a.; λεγουσιν A D etc., Text. rec. — 36. κυκλω: εγγιστα D (*proximas* It., Vulg.); — τι φαγωσιν ℵ B L u. a.; αρτους· τι γαρ φαγωσιν ουκ εχουσιν A Γ Π etc., syr., äth., arm., Text. rec. (Vulg. *cibos quos manducent*). — 37. δωσομεν ℵ B D u. a.; δωμεν Γ Π etc., Text. rec. — 38. γνοντες: ελθοντες ℵ*. — 39. συμποσια συμποσια: κατα την συμποσιαν D (*secundum contubernia* It., Vulg.). — 40. πρασιαι πρασιαι: *areas et areas* q; *convivia per contubernia* i; *per contubernia* f; *in partes* b d ff^2 l, Vulg.; *omnes in partes* g^2; *plurimi* c. — 41. αυτοις: κατεναντι αυτων D, It., Vulg. *(ante eos)*. — 43. κλασματων (al. κλασματα) δωδ. κοφ. πληρωματα ℵ B L Δ u. a.; κλασματων δωδεκα κοφινους πληρεις A D Γ Π etc. (Vulg. *reliquias fragmentorum duodecim cophinos plenos)*. — 44. πεντακισχιλιοι: ως π. ℵ; ωσει π. Text. rec. und einige Minusk.

Lc 9,10. υπεχωρησεν: ανεχ. D u. a.; — εις πολιν καλ. Βηθσ. $ℵ^{ca}$ B L, sah., kopt. u. a.; εις κωμην κ. Βηθσ. D; εις τοπον ερημον πολεως καλουμενης A C Γ etc., goth., arm., äth.; εις τοπον ερημον ℵ*, Syr. Curet.; *in locum desertum Bethsaidae* Pesch.; *in locum desertum qui est Bethsaidae* It., Vulg.; *ad portam civitatis quae vocatur Bethsaida* Syr.

Lc 9:

15. Καὶ ἐποίησαν οὕτως καὶ κατέκλιναν ἅπαντας.

16. Λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ κατέκλασεν; καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς παραθεῖναι τῷ ὄχλῳ.

17. Καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν πάντες, καὶ ἤρθη τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς κλασμάτων κόφινοι δώδεκα.

Joh 6:

10. Εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· Ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν. Ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ. Ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι.

11. Ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις, ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων, ὅσον ἤθελον.

12. Ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· Συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μή τι ἀπόληται.

13. Συνήγαγον οὖν καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων, ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν.

14. Οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.

15. Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτόν, ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα, ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.

Sinait. — 11. θεραπειας: + αυτου παντας D. — 12. η δε: ηδη B; — πορευθεντες ℵ A B C D etc.; απελθοντες E G H etc. — 14. γαρ: δε ℵ* L, a e g[1.2], Vulg., kopt; — ανα ohne ωσει A E G etc., It., Vulg., kopt., syr., arm., äth.; ωσει ανα ℵ B C D u. a., sah. — 16. ουρανον: + προσηυξατο και D; — αυτους fehlt in ℵ D, arm., äth.; — και κατεκλασεν fehlt in D.

Joh 6,1. της θαλ. τ. Γαλ. fehlt in G; — της Τιβ.: εις τα μερη της Τιβ. D, zwei Minuskeln, b e, S. Chrysost. — 2. εωρων ℵ Γ Δ etc.; εθεωρουν B D L u. a. (εθεωρων A). — 3. ανηλθεν: απηλθεν ℵ D u. a.; — εκαθητο: εκαθεζετο ℵ D u. a. — 5. Φιλιππον: τον Φιλ. A Γ etc.; — αγορασωμεν: αγορασομεν K U V u. a., Text. rec. (*ememus* It. [meist.], Vulg.), — 7. απεκριθη; αποκρινεται ℵ* D (griech.). — 9. παιδαριον ℵ B D u. a.; παιδ. ἓν A Γ Δ etc., Text. rec. — 10. ανεπεσαν ℵ A B D etc.: ανεπεσον H K S u. a., Text. rec.; — ανδρες; ανθρωποι ανδρες A K u. a.; — πεντακισχιλιοι: τρισχιλιοι ℵ*. — 11. διεδωκεν A B L etc.; εδωκεν ℵ D Γ u. a.; — τοις ανακειμενοις *A B L etc,; τοις μαθηταις, οι δε μαθηται τοις ανακ. ℵ[c] C etc., Text. rec. — 12. περισσευσαντα:

περισσευοντα B u. a. — 14. Der Vers fehlt in e; — ο εποιησεν σημειον: α εποιησεν σημεια B u. a. (*quod Jesus fecerat signum* Vulg.). — 15. ινα ποιησωσιν βασιλεα: και αναδεικνυναι βασιλεα ℵ*; — ανεχωρησεν ℵc A B D etc.; φευγει ℵ*, a c ff² g l, Vulg., Syr. Curet., *Tisch.*; — παλιν fehlt in E F G etc.; — μονος: + κακει προσηυχετο D.

Mt 14:

13. Quod cum audisset Jesus, secessit inde in navicula in locum desertum seorsum: et cum audissent turbae, secutae sunt eum pedestres de civitatibus.

14. Et exiens vidit turbam multam: et misertus est eis et curavit languidos eorum.

15. Vespere autem facto accesserunt ad eum discipuli eius dicentes: Desertus est locus et hora iam praeteriit: dimitte turbas, ut euntes in castella emant sibi escas.

16. Jesus autem dixit eis: Non habent necesse ire. Date illis vos manducare.

17. Responderunt ei: Non habemus hic nisi quinque panes et duos pisces.

18. Qui ait illis: Afferte mihi illos huc.

Mc 6:

32. Et ascendentes in navim, abierunt in desertum locum seorsum.

33. Et viderunt eos abeuntes et cognoverunt multi: et pedestres de omnibus civitatibus concurrerunt illuc et praevenerunt eos.

34. Et exiens vidit turbam multam Jesus: et misertus est super eos, quia erant sicut oves non habentes pastorem, et coepit illos docere multa.

35. Et cum iam hora multa fieret, accesserunt discipuli eius dicentes: Desertus est locus hic et iam hora praeteriit:

36. dimitte illos, ut euntes in proximas villas et vicos emant sibi cibos, quos manducent.

37. Et respondens ait illis: Date illis vos manducare. Et dixerunt ei; Euntes emamus ducentis denariis panes et dabimus illis manducare.

38. Et dicit eis: Quot panes habetis? Ite et videte. Et cum cognovissent, dicunt: Quinque et duos pisces.

Lc 9:

10b. Et assumptis illis secessit seorsum in locum desertum, qui est Bethsaidae.

11. Quod cum cognovissent turbae, secutae sunt illum:

et excepit illos et loquebatur illis de regno Dei et eos qui cura indigebant sanabat.

12. Dies autem coeperat declinare. Et accedentes duodecim dixerunt illi: Dimitte turbas, ut euntes in castella villasque, quae circa sunt, divertant et inveniant escas, quia hic in loco deserto sumus.

13. Ait autem ad illos: Vos date illis manducare.

At illi dixerunt: Non sunt nobis plus quam quinque panes et duo pisces, nisi forte nos eamus et emamus in omnem hanc turbam escas.

Joh 6:

1. Post haec abiit Jesus trans mare Galilaeae, quod est Tiberiadis.

2. Et sequebatur eum multitudo magna, quia videbant signa quae faciebat super his qui infirmabantur.

3. Subiit ergo in montem Jesus et ibi sedebat cum discipulis suis.

4. Erat autem proximum Pascha, dies festus Judaeorum.

5. Cum sublevasset ergo oculos Jesus et vidisset quia multitudo maxima venit ad eum, dixit ad Philippum: Unde ememus panes, ut manducent hi?

6. Hoc autem dicebat tentans eum: ipse enim sciebat, quid esset facturus.

7. Respondit ei Philippus: Ducentorum denariorum panes non sufficiunt eis, ut unusquisque modicum quid accipiat.

8. Dicit ei unus ex discipulis eius, Andreas, frater Simonis Petri: Est puer unus hic, qui habet quin-

Mt 14:	Mc 6:
19. Et cum iussisset turbam discumbere super foenum,	39. Et praecepit illis, ut accumbere facerent omnes secundum contubernia super viride foenum. 40. Et discubuerunt in partes per centenos et quinquagenos.
acceptis quinque panibus et duobus piscibus, aspiciens in caelum benedixit et fregit et dedit discipulis panes, discipuli autem turbis.	41. Et acceptis quinque panibus et duobus piscibus, intuens in caelum benedixit et fregit panes et dedit discipulis suis, ut ponerent ante eos, et duos pisces divisit omnibus.
20. Et manducaverunt omnes et saturati sunt. Et tulerunt reliquias, duodecim cophinos fragmentorum plenos. 21. Manducantium autem fuit numerus quinque millia virorum, exceptis mulieribus et parvulis.	42. Et manducaverunt omnes et saturati sunt. 43. Et sustulerunt reliquias, fragmentorum duodecim cophinos plenos et de piscibus. 44. Erant autem qui manducaverunt quinque millia virorum.

Mt 14:	Mc 6:
„13. Als Jesus aber es gehört hatte, zog er sich von dort zu Schiff an einen einsamen Ort abseits zurück; und da die Scharen es hörten, folgten sie ihm zu Fuße aus den Ortschaften.	„32. Und sie gingen fort in dem Schifflein an einen einsamen Ort abseits. 33. Und man sah sie wegfahren und viele erfuhren es und liefen zu Fuße von allen Ortschaften dorthin zusammen und kamen ihnen zuvor.

Lc 9:

14. Erant autem fere viri quinque millia. Ait autem ad discipulos suos: Facite illos discumbere per convivia quinquagenos.
15. Et ita fecerunt et discumbere fecerunt omnes.
16. Acceptis autem quinque panibus et duobus piscibus respexit in caelum et benedixit illis et fregit et distribuit discipulis suis, ut ponerent ante turbas.

17. Et manducaverunt omnes et saturati sunt, et sublatum est quod superfuit illis, fragmentorum cophini duodecim.

Joh 6:

que panes hordeaceos et duos pisces; sed haec quid sunt inter tantos?
10. Dixit ergo Jesus: Facite homines discumbere. Erat autem foenum multum in loco. Discubuerunt ergo viri numero quasi quinque millia.

11. Accepit ergo Jesus panes, et cum gratias egisset, distribuit discumbentibus: similiter et ex piscibus, quantum volebant.

12. Ut autem impleti sunt, dixit discipulis suis: Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant.
13. Collegerunt ergo et impleverunt duodecim cophinos fragmentorum ex quinque panibus hordeaceis, quae superfuerunt his qui manducaverant.
14. Illi ergo homines, cum vidissent quod Jesus fecerat signum, dicebant: Hic est vere propheta, qui venturus est in mundum.
15. Jesus ergo cum cognovisset quia venturi essent, ut raperent eum et facerent eum regem, fugit iterum in montem, ipse solus.

Lc 9:

„10 b. Und er nahm sie mit und zog sich zurück abseits nach einer Stadt namens Bethsaida. 11. Als aber die Scharen es bemerkten, folgten sie ihm.

Und er nahm sie auf und redete zu ihnen vom Reiche Gottes

Joh 6:

„1. Darauf ging Jesus weg auf die andere Seite des galiläischen Sees von Tiberias. 2. Es folgte ihm aber eine große Volksmenge nach, weil sie die Zeichen gesehen hatten, die er an den Kranken getan. 3. Jesus aber ging auf den Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern. 4. Es war aber

Mt 14:

14. Und als er ausstieg, sah er eine große Volksmenge, und er hatte Mitleid mit ihnen und heilte ihre Kranken.

15. Als es aber spät geworden war, traten die Jünger zu ihm und sagten: Die Gegend ist öde und die Zeit ist schon vorüber; entlasse doch die Scharen, damit sie in die Dörfer gehen und sich Speise kaufen. 16. Jesus aber sprach zu ihnen: Sie brauchen nicht fortzugehen; gebt ihr ihnen zu essen!

17. Sie aber sagen ihm: Wir haben hier nur fünf Brote und zwei Fische.

18. Er aber sprach: Bringt sie mir hierher.

19. Und er befahl den Scharen, sich auf dem Grase niederzulassen,

nahm die fünf Brote und die zwei Fische, blickte gen Himmel, segnete und brach und gab die Brote den Jüngern, und die Jünger den Scharen.

20. Und es aßen alle und wurden gesättigt, und sie hoben auf, was von den Brocken übrig geblieben war, zwölf Körbe voll. 21. Die aber, welche gegessen hatten, waren etwa fünftausend Männer, ohne Frauen und Kinder."

Mc 6:

34. Und als er ausstieg, sah er eine große Volksmenge, und er ward von Mitleid mit ihnen gerührt, denn sie waren gleich Schafen ohne Hirten, und er begann sie vieles zu lehren.

35. Als aber die Stunde schon vorgerückt war, traten seine Jünger zu ihm und sagten: Die Gegend ist öde und es ist schon spät; 36. entlasse sie, damit sie in die Gehöfte und Dörfer ringsum gehen und sich etwas zu essen kaufen. 37. Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Gebt ihr ihnen zu essen. Und sie sagen: Sollen wir vielleicht fortgehen und für zweihundert Denare Brot kaufen und ihnen zu essen geben? 38. Er aber sagt ihnen: Wie viel Brote habt ihr? Gehet, schauet zu! Und nachdem sie nachgesehen hatten, sagen sie: Fünf, und zwei Fische.

39. Und er befahl ihnen, daß alle sich in Gruppen auf dem grünen Grase niederlassen sollten. 40. Und sie lagerten sich in Abteilungen zu je hundert und je fünfzig.

41. Und er nahm die fünf Brote und die zwei Fische, blickte gen Himmel, segnete und brach die Brote und gab sie den Jüngern, damit sie ihnen austeilten, und die zwei Fische verteilte er an alle. 42. Und es aßen alle und wurden gesättigt; 43. und sie hoben von den Brocken zwölf Körbe voll auf, und auch von den Fischen. 44. Und die, welche von den Broten gegessen hatten, waren fünftausend Männer."

Lc 9:

und er machte gesund, die der Heilung bedurften. 12. Der Tag aber begann sich zu neigen; es traten aber die Zwölf hinzu und sprachen zu ihm: Entlasse die Volksmenge, damit sie in die Dörfer und Gehöfte ringsum gehen und Unterkunft suchen und Nahrung finden; denn hier sind wir in öder Gegend. 13. Er aber sagte ihnen: Gebt ihr ihnen zu essen.

Sie aber sprachen: Wir haben nicht mehr als fünf Brote und zwei Fische, wenn wir nicht etwa hingehen und für dieses Volk Speise kaufen sollen. 14. Denn es waren etwa fünftausend Männer. Er sprach aber zu seinen Jüngern: Laßt sie in Scharen sich lagern zu je fünfzig. 15. Und sie taten so und ließen alle sich lagern.

16. Er nahm aber die fünf Brote und die zwei Fische, blickte gen Himmel, segnete und brach sie und gab sie den Jüngern, um sie der Volksmenge vorzulegen.

17. Und es aßen alle und wurden gesättigt, und man hob auf, was ihnen übrig blieb, zwölf Körbe voll Brocken."

Joh 6:

das Passah nahe, das Fest der Juden.

5. Es erhob nun Jesus die Augen, und als er sah, daß viel Volk zu ihm gekommen, sagt er zu Philippus: Woher sollen wir Brot kaufen, damit diese zu essen haben? 6. Dies aber sagte er, um ihn auf die Probe zu stellen; denn er wußte, was er tun wollte. 7. Es erwiderte ihm Philippus: Für zweihundert Denare Brot reicht nicht aus für sie, daß jeder nur ein wenig bekomme. 8. Es sagt ihm einer von seinen Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus: 9. Es ist ein Knabe hier, der fünf Gerstenbrote und zwei Fischlein hat; doch was ist dies für so viele? 10. Es sprach Jesus: Laßt die Leute sich lagern. Es war aber viel Gras an dem Orte. Es lagerten sich also die Männer, etwa fünftausend an der Zahl. 11. Es nahm nun Jesus die Brote und dankte und verteilte sie denen, die sich gelagert hatten, und ebenso von den Fischlein, so viel sie wollten. 12. Da sie aber satt geworden, sagt er seinen Jüngern: Sammelt die übriggebliebenen Brokken, damit nichts verloren gehe. 13. Sie sammelten also und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten, welche von denen übrig gelassen waren, die

Joh 6:

gegessen hatten. 14. Da nun die Leute das Zeichen sahen, das er gewirkt hatte, sagten sie: Dieser ist wahrhaft der Prophet, der in die Welt kommen soll. 15. Da Jesus aber wußte, daß sie kommen und ihn mit Gewalt wegführen wollten, um ihn zum Könige zu machen, zog er sich wieder allein auf den Berg zurück."

§ 2. Umstände des Wunders

163. Zeit und Ort. Die erste wunderbare Brotvermehrung ging dem im vorigen Abschnitt erklärten Wunder des Seewandelns unmittelbar vorher. Die Umstände sind daher aus dem früher Bemerkten (p. 298—300) im allgemeinen schon bekannt.

Der Zeit nach fällt dieses große Zeichen des Herrn in das vorletzte Jahr seiner öffentlichen Wirksamkeit, und zwar in die letzten Wochen vor dem dritten Osterfeste (Joh 6,4). Wahrscheinlich war es an einem Donnerstag Abend, als Christus die Volksscharen mit diesem wunderbaren Brote speiste (vgl. p. 299. 325).

Der Schauplatz wird von Johannes zunächst allgemein als πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος (6,1) bezeichnet. Zwar hat der Evangelist vorher nicht ausdrücklich berichtet, daß der Heiland von Jerusalem, wo wir ihn im vorhergehenden Kapitel sehen, nach Galiläa zurückgekehrt sei. Nach dem Bericht des Lukas (6,1—9,10 a) und nach dem Zusammenhang bei Johannes selbst unterliegt dies jedoch keinem Zweifel. Das „jenseitige" Ufer ist daher hier notwendig das östliche, von wo die Fahrt später wieder zurück nach Kapharnaum geht (Joh 6,17).

Lukas gibt die Gegend noch genauer an, indem er die Stadt Bethsaida als Ziel der Fahrt nennt (9,10 b). Auch

nach seinem Bericht müssen wir diesen Ort auf der Ostseite des Sees suchen; denn wie die Worte (ὑπεχώρησεν) und der Zusammenhang sowie der Parallelbericht bei Matthäus und Markus lehren, wollte Christus sich nach der Ermordung des Vorläufers, die unmittelbar vorher bei allen drei Synoptikern erzählt wird, aus dem Gebiete des Herodes zurückziehen und ging deshalb hinüber an die andere Seite des Sees, die zur Herrschaft des Tetrarchen Philippus gehörte. Unter der Stadt Bethsaida ist hier daher Bethsaida-Julias zu verstehen, das am nordöstlichen Seeufer unfern der Mündung des Jordans gelegen war.

Fl. Joseph erzählt, daß Philippus ein Dorf Bethsaida am See Gennesaret vergrößerte und zur Würde einer Stadt erhob, die er zu Ehren der Julia, der Gemahlin des Kaisers Augustus, Julias nannte (Ant. XVIII 2,1 n. 28; Bell. II 9,1 n. 168). Nach anderen Stellen desselben Geschichtsschreibers lag diese Stadt Julias etwas oberhalb der Jordanmündung (Bell. III 10,7 n. 515) und nahe am Flusse (Vita 72 n. 399); *Plinius* nennt sie unter den Städten auf dem östlichen Ufer (V 15 n. 71; vgl. o. p. 197). Man sucht die ehemalige Stadt entweder in den Ruinen von *Et-Tell*, zwei Kilometer nordöstlich vom Seeufer am Nordrande der Ebene *El-Batêḥa*, oder näher am See in *El-ʿAradj* oder *El-Mesʿadîye*.

Die Gründung von Bethsaida-Julias muß, wie *E. Schürer* bemerkt, noch in die erste Zeit des Philippus (4 v. — 34 n. Chr.) fallen, da Julia schon im J. 2 v. Chr. von Augustus auf die Insel Pandateria verbannt wurde (Gesch. des jüd. Volkes[3] II 161 f.). Im Widerspruche mit der Angabe des Josephus berichtet *Eusebius*, daß Philippus die Stadt Julias erst unter der Regierung des Tiberius grgründet habe (Chronicon, ed. *Schoene* II 146). Obwohl *O. Holtzmann* (Neutest. Zeitgeschichte p. 95 f.) für diese Angabe eintritt, dürfte doch der Bericht des Josephus den Vorzug verdienen.

Über Bethsaida-Julias vgl. *G. A. Smith*, Hist. Geogr. of the Holy Land p. 457 f.; *Fr. Buhl*, Geogr. d. alten Pal. p. 241 f. u. a. Es wurde schon früher bemerkt (p. 199 und 303), daß wir von diesem östlichen Bethsaida ein zweites auf dem westlichen Ufer nicht weit von Kapharnaum gelegenes zu unterscheiden haben.

164. *Genauere Bestimmung der Stätte.* Noch etwas genauer können wir die Stätte des Wunders bestimmen nach den Angaben der beiden ersten Evange-

listen, daß sich Christus mit seinen Aposteln an einen öden und einsamen Ort abseits zurückgezogen habe (εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν Mt 14,13. Mc 6,32). Auch Lukas bemerkt, daß der Heiland sich in die Einsamkeit zurückgezogen (ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν. Lc 9,10). Außerdem erwähnt Johannes noch ausdrücklich den Umstand, daß *„viel Gras in der Gegend war“* (6,10) und in Übereinstimmung damit sagt Matthäus, daß die Scharen sich im Grase niederließen (14,19), und Markus, daß sie sich gruppenweise im grünen Grase lagerten (ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ. 6,39).

Wir müssen daher eine unbewohnte Gegend als Schauplatz des Wunders annehmen, die zum Gebiete der Stadt Bethsaida-Julias gehörte und Platz für eine große Volksmenge bot; der üppige Graswuchs weist eher auf eine gut bewässerte Ebene hin, da die nahen Schluchten und Hügel meistens recht steinig sind. Auch mußte der Ort nahe am See gelegen sein, weil die Jünger nach dem Wunder alsbald und vor den Augen des Volkes ihr Schifflein besteigen, um nach Kapharnaum zu fahren (vgl. Joh 6,22). Bei der späten Stunde konnten die Leute, auch wenn wir den hellen Mondschein zu Hilfe nehmen, doch nur dann so genau die Abfahrt der Jünger und das Zurückbleiben Jesu beobachten, wenn die wunderbare Speisung nahe beim Ufer stattgefunden hatte.

Bei der Ebene oder in derselben mußte sich aber ein Hügel oder ein mäßig hoher Berg erheben; denn Johannes bemerkt, daß Jesus auf den Berg (εἰς τὸ ὄρος) stieg und sich dort mit seinen Jüngern niederließ (6,3); und auch nach der Verabschiedung des Volkes ging Jesus allein wiederum auf den Berg (6,15) und verweilte dort einen Teil der Nacht hindurch im Gebete (Mt 14,23. Mc 6,46). Da der Heiland von der Höhe herab den nördlichen Teil des Sees überschauen konnte (Mt 6,48; vgl. o. p. 305 f.), wird dieser Hügel ebenfalls nahe am Ufer gelegen haben.

Alle diese Umstände weisen mit großer Wahrscheinlichkeit auf den südlichen Teil der Ebene *El-Batêḥa* als den Ort des Wunders hin. Zunächst entspricht die wasserreiche Ebene am See mit ihrem üppigen Graswuchs der Schilderung der Evangelisten sehr gut. Am Rande erheben sich auch mehrere Hügel, die dem lehrenden und betenden Heilande eine geeignete Stätte boten. Da die ganze Ebene in ihrer größten Länge vom Einfluß des Jordans aus gerechnet kaum mehr als sechs Kilometer mißt, so blieb man immerhin der Stadt Bethsaida so nahe, daß Lukas sie mit Recht als Ziel der Überfahrt nennen konnte. Man wird sich aber in dieser Ebene eher für den südlichen Teil entscheiden müssen, weil im Norden nach den verschiedenen Ruinenstätten von *Et-Tell, El-ʿAradj* und *El-Mesʿadîye* zu schließen die Gegend mehr bewohnt war und nicht die von den Evangelien verlangte Einsamkeit bot.

Die Lesart εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά, die sich Lc 9,10 in manchen griechischen Handschriften und mehreren alten Übersetzungen findet (vgl. die Varianten p. 331) und die auch an der Itala und Vulgata eine Stütze hat *(in locum desertum qui est Bethsaidae)*, entspricht zwar ganz dem Sinne der evangelischen Berichte; sie dürfte aber eher als eine harmonisierende Kombination der verschiedenen Ausdrücke der Evangelisten erklärt werden können, während die von den besten Handschriften und einigen Übersetzungen vertretene Lesart εἰς πόλιν (oder κώμην) καλουμένην Βηθσαϊδά nicht daraus abgeleitet werden kann.

Hinsichtlich des *„grünen Grases“* ist noch ein Doppeltes zu bemerken. Zunächst ist die von *Weizsäcker* u. a. bevorzugte Übersetzung „grüner Rasen“ weniger genau; denn es ist eine Eigentümlichkeit der orientalischen Gräser, die ich öfters am See Gennesaret zu beobachten Gelegenheit hatte, daß sie zwar einzeln nebeneinander in üppiger Fülle aufsprossen, aber sich nicht wie bei unseren Wiesen zu dicht zusammenhängenden Rasen gegenseitig verbinden. Natürlich fehlen unter dem grünen Grase auch nicht die mannigfaltigsten Blumen, die gerade um die Osterzeit den grünen Untergrund mit einem herrlichen Gewebe von reichster Farbenpracht bedecken. Wohl mehr als irgendwo sonst im h. Lande wird dieser wundervolle Blumenteppich gerade an den Ufern des Sees von Tiberias im März und April den Pilger mit freudigem Staunen erfüllen. Vor allem sind es Windröschen *(Anemone)* und Hahnenfüßlein *(Ranunculus)*, die prächtigen Schwertel *(Gladiolus)* und Schwertlilien *(Iris)*, die feuerroten Adonisblümchen und schnee-

weißen Milchsterne, gelbe Chrysanthemum und violette oder purpurfarbene Geranien nebst bunten Orchis, die den grünen Teppich unter den Füßen recht vielfarbig schmücken (vgl. Streifzüge durch die bibl. Flora p. 132).

Das „grüne Gras" verdient ferner noch Beachtung, weil es für die Zeitbestimmung eine willkommene Bestätigung des von Johannes als nahe bevorstehend bezeichneten Osterfestes gibt. Man hat die Lesart τὸ πάσχα vor ἡ ἑορτή beim vierten Evangelisten trotz des übereinstimmenden Zeugnisses sämtlicher Handschriften und Übersetzungen als „späteren unrichtigen Zusatz" bezeichnet und statt des Osterfestes das in den Herbst fallende Laubhüttenfest unter dem „Feste der Juden" verstehen wollen (*J. van Bebber*, Zur Chronologie des Lebens Jesu [Münster 1898] p. 34. 154—72; *J. Belser* in Bibl. Zeitschr. I [1903] 170 f.; *ders.*, Das Evang. des h. Johannes p. 195—206). Was aber aus dem grünen Grase, das um die Zeit des Osterfestes ringsum die Fluren und Felder bedeckt, schon wenige Wochen später unter den Strahlen der alles versengenden Sonne geworden, kann jeder heutzutage am See Gennesaret und in ganz Palästina beobachten, wenn er statt im März und April das Land im Mai oder Juni oder noch später durchzieht. Gar bald ist alles verdorrt und grünt erst wieder nach den ersten Regengüssen im Spätherbst, wenn die Zeit des Laubhüttenfestes vorüber ist. Daß es in den Tagen Christi anders gewesen, ist eine ganz haltlose Vermutung. Mit Recht heben daher *Edersheim* (I 677) und *Knabenbauer* (Mt[2] II 12 und in den Stimmen aus M.-Laach LV [1898 II] 434) diesen von Markus so ganz nebenbei erwähnten geringfügigen Umstand als Bestätigung der Angabe des Johannesevangeliums hervor. Die Annahmen, dass es sich um eines der nahen Täler oder gar um eine Talsohle mit künstlichen Bewässerungsgräben handele, verdienen keine ausführliche Widerlegung. Solche Verlegenheitsausflüchte sind der beste Beweis für die Haltlosigkeit der neuen Erklärung.

165. Die große Volksmenge. Zum nahen Osterfeste paßt auch recht gut ein fernerer Umstand der evangelischen Erzählung, nämlich die große Volksmenge, die sich um den Heiland versammelt hatte. Alle vier Evangelisten geben die Zahl übereinstimmend auf fünftausend Männer an, ohne Frauen und Kinder, wie Matthäus ausdrücklich beifügt (Mt 14,21. Mc 6,44. Lc 9,14. Joh 6,10). Es waren zunächst die Bewohner der Dörfer und Städte in der Umgegend (Mt 14,13. Mc 6,33), welche die wunderbaren Krankenheilungen gesehen, die der Herr in so großer Zahl gewirkt hatte (Joh 6,2).

Wir dürfen aber wohl außerdem noch annehmen, daß sich in der außerordentlich großen Menge auch viele Festpilger befanden, die auf der Reise nach Jerusalem begriffen waren. Die große Via maris führte die Fremden von Damaskus und Palmyra bei Kapharnaum in der Nähe des Sees vorüber, und auch aus der Gaulanitis, aus Batanaea und anderen Gegenden östlich vom See werden manche Pilger den Weg über Kapharnaum eingeschlagen haben. So begreifen wir leicht die große Zahl der Menschen, die dem Heilande auch in die Einsamkeit nachfolgten und von ihm Belehrung und Hilfe in allerlei Nöten erwarteten.

Über den See Gennesaret und seine Umgebung vgl. p. 193—8.

§ 3. Erklärung des Textes

166. Erste Veranlassung: Christus geht in die Einsamkeit (Mt 14,13 a. Mc 6,32. Lc 9,10 b. Joh 6,1). In dem Berichte über das Wunder erzählen die Evangelisten schlicht und einfach zunächst die Veranlassung, sodann den Hergang desselben; Johannes allein fügt noch eine kurze Bemerkung über den Eindruck hinzu, den das große Zeichen auf die Volksmenge machte. Die schmucklose Einfachheit der Erzählung läßt auch hier die wunderbare Größe des Erzählten nur um so wirksamer hervortreten.

Die erste Veranlassung zu dem Wunder bot der Wunsch des Heilandes, sich mit seinen Jüngern in die Einsamkeit des östlichen Ufers zurückzuziehen. Er tat dies aus einem doppelten Grunde. Den einen bezeichnet Matthäus mit den ersten Worten seines Berichtes: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς (14,13). Nach dem Zusammenhang kann sich das ἀκούσας entweder auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen, nämlich die Nachricht von der Ermordung des Vorläufers (14,12), oder auf die beiden ersten Verse des Kapitels, weil der Bericht über die Einkerkerung und Tötung des Johannes (V. 3—12) als Parenthese in der Erzählung des Evangelisten zu betrachten ist. In jenen ersten Versen ist von dem Verdacht des Herodes die Rede,

Jesus könnte der vor kurzem ermordete Johannes sein, der nach seiner Auferstehung von den Toten so große Wunder wirke. Das Nächstliegende wäre jedenfalls die Beziehung auf das zuletzt erwähnte ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ (V. 12). Doch ergibt sich für den Sinn keine bedeutende Verschiedenheit, zumal die Kunde vom Tode des Vorläufers und jene von der Äußerung des Herodes zeitlich nicht weit auseinanderliegen dürften, ja vielleicht von denselben Boten überbracht wurden.

Unter den älteren wie den neueren Exegeten gehen die Ansichten über die Beziehung des ἀκούσας weit auseinander; vgl. *Knabenbauer* Mt[2] II 9; *Schanz*, Mt p. 355.

Jedenfalls will der Evangelist als ersten Grund, weshalb Christus sich auf das stillere Ostufer in eine einsame Gegend zurückziehen wollte, die Rücksicht auf die Feindschaft und das gewalttätige Vorgehen des Herodes hervorheben. Der Heiland wollte sich aus seinem Gebiete entfernen, nicht aus Furcht vor seinen Nachstellungen, sondern weil seine Stunde nach dem Willen des Vaters noch nicht gekommen war.

Einen zweiten Grund gibt der h. Markus an, und auch die Worte des h. Lukas legen denselben nahe. Die Jünger waren nämlich gerade von ihrer ersten apostolischen Wirksamkeit zu Jesus zurückgekehrt und hatten ihm Bericht erstattet über alles, was sie vollbracht, und was sie gepredigt hatten (Mc 6,30. Lc 9,10 a). Sie bedurften jetzt der Ruhe; doch an dem dicht bewohnten Westufer in der Nähe der volkreichen Städte und der belebten Heerstraßen war dazu keine Möglichkeit vorhanden. *„Denn es waren ihrer viele, die da kamen und gingen, und sie hatten nicht einmal recht Zeit zum Essen“* (Mc 6,31 b). In liebevoller Besorgnis ladet daher der gütige Meister seine müden Apostel ein: *„Kommt mit abseits an einen stillen Ort und ruhet ein wenig aus“* (Mc 6,31 a), und er ging dann zu Schiff mit ihnen an das ruhige östliche Ufer, zum südlichen Ende der kleinen Ebene bei Bethsaida (Mt 14,13, Mc 6,32. Lc 9,10 b. Joh 6,1).

Aus dem ersten Grunde wählte der Heiland einen Ort im Gebiete des Tetrarchen Philippus; denn Bethsaida-Julias und die anstoßende Ebene gehörten schon zur Gaulanitis *(Djôlân)*, die der Herrschaft des Philippus unterstand. Wegen des zweiten Grundes suchte er fern von den Städten und Straßen einen ruhigen, einsamen Ort auf.

167. *Zweiter Anlaß: das Zusammenströmen der Volksscharen* (Mt 14,13. Mc 6,33. Lc 9,11. Joh 6,2). Durch den Aufenthalt des Herrn mit seinen Jüngern in der unbewohnten Gegend war die erste, entferntere Veranlassung zu dem Wunder gegeben. Als weiterer Anlaß kam sodann die Ansammlung einer sehr großen Volksmenge in dieser Gegend hinzu. Während die drei übrigen Evangelisten nur die Tatsache berichten, daß eine große Menge dem Heiland gefolgt sei, sobald sie von seiner Abfahrt zum jenseitigen Ufer gehört (Mt 14,13. Lc 9,11. Joh 6,2), fügt Markus noch ausdrücklich bei, daß die Leute gesehen hätten, wie der Herr mit seinen Jüngern weggefahren (Mc 6,33); der See ist eben von allen Seiten leicht zu überschauen und auch die Richtung der Fahrt konnte vom Ufer aus bald erkannt werden. *„Viele erfuhren es“*, fährt Markus fort; denn bei dem großen Aufsehen, das die Predigt und die Wunder des Heilandes erregten, verbreitete sich die Kunde von seinem Weggang sehr schnell. *„Und sie eilten zu Fuß von allen Ortschaften dorthin zusammen und kamen ihnen noch zuvor“* (Mc 6,33). Bei der Beschaffenheit des Nordufers, das einen weiten flachen Bogen bildet, braucht man zu Fuß etwa von *Tell Ḥûm* bis zum Südende der Ebene *El-Batêḥa* nicht viel mehr Zeit als die Überfahrt in einer vollbesetzten Barke erfordert, namentlich wenn der um die Zeit dieses Wunders noch vorherrschende Nordwind vielleicht das Vorwärtskommen auf dem Wasser erschwerte. Zwar trennt der an der Nordspitze in den See einmündende schon etwa dreißig Meter breite Jordan die beiden Ufer, und heutzutage findet man hier außer der

ungefähr dreizehn Kilometer nördlich gelegenen „Brücke der Töchter Jakobs“ *(Djisr Benât Ja'aqûb)* keinen festen Übergang. Doch führte in den Tagen Christi, als rechts und links am Ufer des Sees eine Reihe von größeren und kleineren Ortschaften lagen, höchstwahrscheinlich nahe am See eine Brücke über den Fluß; eine Furt oberhalb der Mündung ermöglicht auch heute noch leicht den Durchgang.

Selbst für die Leute, welche vom Westufer auf die andere Seite des Sees hinübergingen, läßt es sich daher leicht erklären, daß sie dem Schifflein Jesu noch zuvorkamen; von ihnen scheint die Bemerkung des Evangelisten zunächst zu gelten. Doch werden auch die Bewohner der näher gelegenen Orte am östlichen Ufer die sicherlich wohlbekannte Barke, die der Herr auf dem See zu benützen pflegte, bald bemerkt und sich auf den Weg nach dem Landungsplatz begeben haben. Für die ersten von ihnen war es noch leichter möglich, vor dem Heiland und seinen Begleitern an Ort und Stelle zu sein.

Den Beweggrund, der die Menschen in hellen Scharen von allen Seiten herbeiführte, gibt Johannes noch ausdrücklich an: *„Sie sahen die Wunderzeichen, die er an den Kranken wirkte“* (Joh 6,2). Wie an anderen Stellen so sehen wir auch hier die nächste Wirkung der Wunder Jesu: sie machen die Menschen auf ihn aufmerksam, um sie für die gläubige Erkenntnis seiner göttlichen Sendung und Würde vorzubereiten. Auch hier setzt aber die Erzählung des Johannes den Bericht der drei ersten Evangelisten über die galiläische Wirksamkeit Christi mit ihren Wundern voraus.

Das Zusammenströmen der Volksscharen zum Heilande offenbart aber auch wiederum die außerordentliche Anziehungskraft, die seine Person und sein Auftreten auf alle ausübte. Obwohl gewiß manche nicht in der rechten, glaubenswilligen Gesinnung zu ihm kamen, konnten sie sich doch der sanften Gewalt seiner Erscheinung nicht entziehen.

168. Dritte Veranlassung: Die Sorge für die Not des Volkes (Mt 14,14. Mc 6,34. Lc 9,11). Da die Leute schon vor dem Heiland bei der Landungsstelle angelangt waren, mußte er sich gleich beim Verlassen des Schiffleins von den ersten Ankömmlingen umgeben sehen. Konnte er jetzt noch an ein Fortgehen in die Einsamkeit und stille Stunden der Ruhe mit seinen Jüngern denken? Sein an Erbarmen und Liebe so reiches Herz ward gerührt über die geistliche und leibliche Not, die er in der Menge gewahrte; denn *„sie waren wie Schafe ohne Hirten“* (Mc 6,34). Diese Worte, die wir auch bei einem anderen Anlaß bei Matthäus lesen (9,36; vgl. *Knabenbauer* Mt[2] I 382), bezeichnen unter dem im A. T. so häufigen Bilde recht schön und treffend die Verlassenheit und Hilflosigkeit der Leute, deren pharisäische Hirten sich nur von menschlichen Satzungen und Rücksichten und von eigennützigen Interessen in der Leitung des Volkes bestimmen ließen.

Die Schafe sind von Natur furchtsam und scheu und dem Feinde gegenüber ganz wehrlos. Sie scheinen eben für das Leben in der Herde und unter der Obhut des Menschen geschaffen zu sein, an den sie sich mit großer Anhänglichkeit anschließen. Fehlt ihnen der Hirte, so sind sie ganz hilflos allen Gefahren ausgesetzt; bei dem Mangel an Ortssinn, den man in hohem Grade bei ihnen beobachten kann, verlaufen sie sich leicht und finden allein nicht einmal den Weg zur Herde zurück.

Als Hirten in Israel galten in den Tagen Christi vor allem die Pharisäer und ihre Partei. Sie erfüllten aber nicht die Pflichten ihres Hirtenamtes, sondern waren *„Diebe und Räuber“* (Joh 10,8), die nur ihren eigenen Vorteil auf Kosten der Herde im Auge hatten. Ihnen stellt sich Christus als den guten Hirten gegenüber (vgl. Parabeln[2] n. LXIX p. 828—42).

Sein liebevolles Hirtenherz wird vom innigsten Mitleid mit der Not und Verlassenheit des Volkes gerührt.[1]) Er begann sie vieles zu lehren (Mc 6,34), indem er vom Reiche

---

[1]) ἐσπλαγχνίσθη, von τὰ σπλάγχνα die Eingeweide; vgl. σπλάγχνα ἐλέους, *viscera misericordiae* Lc 1,78.

Gottes zu ihnen redete (Lc 9,11). Doch auch für ihre leiblichen Nöten spendete er Hilfe und wirksamen Trost; er nahm sich ihrer Kranken an und machte alle gesund, die der Heilung bedurften (Mt 14,14. Lc 9,11).

Nach dem Zusammenhang der Erzählung bei den drei ersten Evangelisten scheint diese Auffassung als die nächstliegende festgehalten werden zu müssen. Dabei behält auch das ἐξελθών bei Mt 14,14 und Mc 6,34 die einfachste Bedeutung: *„als er ausstieg"*. Trotzdem wollen manche Erklärer mit Rücksicht auf die Darstellung des Johannes das Wort lieber von dem Hinausgehen aus der Einsamkeit verstehen, indem sie annehmen, Christus habe sich zuerst mit den Jüngern seiner Absicht gemäß an den einsamen Ort zurückgezogen und sei dann erst zu den Volksscharen hinausgegangen (vgl. *Knabenbauer*, Mt² II 10). Diese Annahme dürfte aber weniger wahrscheinlich sein und auch durch den Bericht des vierten Evangelisten nicht gefordert werden.

Bei Johannes ist nämlich zu beachten, daß er in seiner Darstellung die Erzählung der ersten Evangelisten teils kurz wiedergibt, teils ergänzt (vgl. *Knabenbauer*, Joh² p. 127). Er läßt daher manche Züge aus, welche die Synoptiker berichtet hatten, und fügt andere hinzu, die bei diesen fehlen. So sagt er hier nichts von der Lehre des Heilandes und von den Krankenheilungen, bemerkt aber gleich anfangs, daß Christus auf die Anhöhe gestiegen sei und sich dort mit den Jüngern niedergelassen habe (Joh 6,3). Nach der Erwähnung der Nähe des Osterfestes (V. 4) fügt er dann hinzu: *„Als nun Jesus seine Augen erhob und sah, daß eine große Volksmenge zu ihm komme, sprach er zu Philippus: Wo sollen wir Brot kaufen, daß diese zu essen haben?"* (V. 5). Wir werden kaum annehmen können, daß der Evangelist in diesen Worten die Sorge für die leiblichen Bedürfnisse der Leute als ersten Gedanken des Heilandes hinstellen will. Er setzt vielmehr voraus, was die Synoptiker über die Predigt und die Wirksamkeit des Herrn für die Kranken berichten.

Zu dieser synoptischen Darstellung paßt aber auch die Bemerkung des Johannes in V. 3 ganz gut. Denn da Christus gleich bei seiner Landung sich vom Volke umgeben sah, wird er ähnlich wie bei anderen Gelegenheiten die nächste Anhöhe aufgesucht haben, die sich am Rande der kleinen Ebene erhob. So konnte er die Leute leichter übersehen und von ihnen bei der folgenden Lehre besser verstanden werden. Die Jünger bildeten aber während dieser Lehre den nächsten Kreis um ihren Meister. So hindert uns nichts, in der ergänzenden Bemerkung des vierten Evangelisten: *„Jesus stieg auf den Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern"* die genauere Angabe für die Situation des synoptischen Unterrichtes vom Reiche Gottes zu sehen.

169. Vorbereitung auf das Wunder nach den Synoptikern (Mt 14,15 f. Mc 6,35—37. Lc 9,12 f.). Die Sorge für die geistige und leibliche Not der Volksmenge nahm einen großen Teil des Tages in Anspruch und bot so den dritten Anlaß zu dem Wunder, das die vier Evangelisten uns nun recht anschaulich schildern.

Die vorgerückte Stunde wird von den drei Synoptikern mit drei verschiedenen Ausdrücken bezeichnet: Matthäus sagt: ὀψίας δὲ γενομένης (14,15), Markus: καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης (6,35) und Lukas: ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν (9,12). Alle drei synonymen Umschreibungen werden wir im allgemeinen von der schon dem Abend sich nähernden Tageszeit verstehen können. Ὀψία wird gewöhnlich entweder als der erste oder der zweite Abend erklärt, indem man jenen etwa zwischen 3 und 6 Uhr, diesen gegen 6 bis 9 Uhr ansetzt; weil Matthäus später nach der Speisung und Entlassung des Volkes denselben Ausdruck wiederholt (14,23), wird er hier für die erste Abendzeit genommen. Doch ist eine genaue Scheidung in der angegebenen Weise kaum genügend nachweisbar trotz des *„inter duas vesperas“* (Ex 16,12 etc.) und der Erklärung des *Josephus* über die Zeit der Tötung der Osterlämmer „zwischen der neunten und elften Stunde“ (Bell. VI 9,3 n. 423); die vorgerückte, späte Tageszeit begreift ein früher und später in sich, ohne daß eine genauere Trennung möglich wäre. Zu beachten ist vielleicht dabei noch, daß die erste Nachtwache, also etwa die Zeit von 6 bis 9 Uhr abends, bei Markus (13,35) durch ὀψέ bezeichnet wird.

Im gleichen Sinne wie ὀψία ist auch die ὥρα πολλή des Markus von der vorgerückten Tageszeit zu verstehen. Denn ὥρα wird auch bei den Klassikern mit und ohne den Zusatz ἡμέρας für die Zeit zwischen Sonnenaufgang und Untergang gebraucht, und ὥρα πολλή heißt daher spät am Tage (vgl. *Schanz*, Mc p. 235).

Der Ausdruck κλίνειν „sich neigen“ steht bei Lukas auch in der Erzählung von den Emmausjüngern (Lc 24,29). Wir finden ihn mehrfach im A. T., namentlich in der Geschichte des Leviten im Richterbuche (Judc 19,8. 9. 11) und beim Propheten Jeremias (6,4), wo die Bedeutung aus dem parallelen Versgliede klar wird: *„O weh, schon neigt sich der Tag, lang strecken sich die abendlichen Schatten“ (Kautzsch).* Im allgemeinen wird man von einem „sich neigen“ des Tages reden können, sobald die Mitte zwischen dem Aufgang und Untergang der Sonne vorüber ist. Wo die Umstände nicht etwas anderes fordern, wird man dabei aber in der Regel eher an den letzten Teil des Nachmittags denken, wie die Worte des Jeremias es zeigen. Im gleichen Sinne sagt z. B. *Arrian:* ἐγκλίναντος τοῦ ἡλίου ἐς ἑσπέραν

(Anab. III 4,4). Durch das ἤρξατο vor κλίνειν bei Lukas wird diese allgemeine Bestimmung der vorgerückten Stunde ebensowenig genauer begrenzt, wie durch die Ausdrücke der anderen Evangelisten.

Wegen der späten Tageszeit geraten die Jünger in Besorgnis für den Unterhalt der großen Menge an dem einsamen Orte. Sie machen daher ihren Meister auf die vorgerückte Stunde aufmerksam und mahnen ihn, wenigstens jetzt das Volk zu entlassen, damit es in den ringsum liegenden Gehöften und Ortschaften sich die nötige Nahrung verschaffen könne, die in der Einsamkeit nicht zu haben war (Mt 14,15. Mc 6,35 f. Lc 9,12).

Die Worte der Jünger bei Matthäus ἡ ὥρα ἤδη παρῆλθεν „die Zeit ist schon vorüber" werden entweder von der Tageszeit oder der Zeit zum Heilen und Lehren verstanden *(Schanz)*, oder vielleicht besser von der Zeit, in welcher das Volk hätte entlassen werden müssen *(Meyer-Weiß, Knabenbauer)*.

Zu den von allen drei Synoptikern erwähnten κῶμαι „Ortschaften", welche rings um den Schauplatz der Szene lagen, gehörten auf dem östlichen Ufer jedenfalls Bethsaida-Julias und andere, von deren Dasein uns heute nur noch die Ruinen *(Et-Tell, El-ʿAradj, El-Mesʿadîye* u. a.) Kunde geben. Wir dürfen auch die auf dem Westufer gelegenen Orte Bethsaida, Kapharnaum u. a. in Betracht ziehen, die in wenigen Stunden zu erreichen waren. Die „Gehöfte", ἀγροί, welche Markus und Lukas neben den Ortschaften nennen (vgl. auch Mc 5,14; 6,56), entsprechen den im A. T. häufig bei den Städten erwähnten חַצְרֵי oder חֲצֵרוֹת, die von den LXX gewöhnlich als ἐπαύλεις oder κῶμαι (im Gegensatz zu πόλεις) bezeichnet werden. Bei der außerordentlichen Fruchtbarkeit der Gegend wohnten die Leute namentlich am See Tiberias auch in zahlreichen einzelnen Höfen rings um die größeren Orte. Heute findet man allerdings nur mehr vereinzelte derartige Gehöfte; doch ist der ganze See noch mit einer kaum unterbrochenen Kette von Ruinen umzogen (vgl. *G. A. Smith,* Hist. Geography of the Holy Land[7] p. 459 f.).

In diesen Ortschaften und Gehöften sollten die Scharen sich Mundvorrat (βρώματα Mt; τί φάγωσιν Mc; ἐπισιτισμόν Lc) kaufen und zugleich Unterkunft finden, wie Lukas allein besonders bemerkt (καταλύσωσιν).

Auf die besorgte Mahnung der Jünger erwidert ihnen Jesus: *„Sie brauchen nicht fortzugehen; gebt ihr ihnen zu essen!"* (Mt 14,16. Mc 6,37 a. Lc 9,13 a). Die Worte sollen die Apostel auf die Größe der ihnen schon früher

mitgeteilten Wunderkraft aufmerksam machen (vgl. Mt 10,8), von deren Wirkungen sie sich auf ihrer apostolischen Exkursion überzeugt hatten (Mc 6,13; Lc 9,6). Wenn sie gläubig dem Worte ihres Meisters vertrauten, würden sie auch auf sein Geheiß dieser großen Volksmenge zu essen geben können (vgl. *Knabenbauer,* Mt II 11). So boten die Worte schon eine Vorbereitung der Jünger auf das bevorstehende Wunder, ohne daß wir in denselben die Aufforderung zur Bitte um eine wunderbare Speisung zu finden brauchen.

170. Die Frage Jesu an Philippus (Joh 6,5 f.). Scheinbar abweichend von der synoptischen Darstellung läßt Johannes zuerst den Heiland das Wort ergreifen und Philippus auf die schwierige Versorgung der großen Volksmenge aufmerksam machen (Joh 6,5). Tatsächlich entspricht aber seine Schilderung vollkommen dem ganzen Charakter seiner Erzählungsweise, die überall den Bericht der ersten Evangelisten voraussetzt und ihn teils kurz wiederholt, teils ergänzt (vgl. o. p. 350). Sie läßt sich auch hier ohne viel „Harmonisierungskünste“ mit der synoptischen Beschreibung vereinigen. Wie er aus dieser die vorausgehende Lehrtätigkeit und die Heilungen der Kranken voraussetzt, so kann man auch die von ihm ergänzend berichtete Frage Jesu an Philippus ungezwungen an die Mahnung der Jünger und die erste Antwort Jesu anknüpfen. Die Erwiderung des Philippus auf die an ihn gerichtete Frage entspricht den Worten, welche die beiden ersten Evangelisten im allgemeinen von den Aposteln berichten. Daß Johannes diese allgemeine Angabe ebensowie die folgende Bemerkung über die fünf Brote und zwei Fische genauer bestimmt und ergänzt, wird man bei einigem guten Willen sicherlich nicht mit Strauß als Widerspruch in den evangelischen Berichten auffassen können.

Im gleichen Sinne bemerkt schon der h. *Augustinus* (De cons. Evang. II 46 n. 96. *M.* 34,1126): „Si enim Dominus secundum nar-

rationem Johannis prospectis turbis quaesivit a Philippo, tentans eum, unde illis escae dari possent, potest movere quomodo sit verum quod alii narraverunt, prius dixisse Domino discipulos, ut dimitteret turbas, quo possent sibi alimenta emere de proximis locis: quibus ille respondit secundum Matthaeum: Non habent necesse ire; date eis vos manducare. Cui etiam Marcus Lucasque consentiunt, tantum hoc praetermittentes quod ait: Non habent necesse ire. Intellegitur ergo post haec verba Dominum inspexisse multitudinem et dixisse Philippo quod Johannes commemorat, isti autem praetermiserunt. Deinde quod Philippus apud Johannem respondit, hoc Marcus a discipulis responsum esse commemorat, volens intellegi hoc ex ore ceterorum Philippum respondisse; quamquam et pluralem numerum pro singulari usitatissime ponere potuerunt . . . Quod autem Andreas apud Johannem de quinque panibus et duobus piscibus suggessit, hoc ceteri pluralem numerum pro singulari ponentes ex discipulorum persona retulerunt" etc. Vgl. *Knabenbauer,* Mt II 11.

Eine andere Auffassung vertritt *Edersheim;* er setzt die Frage Christi an Philippus an die erste Stelle und meint, daß der Gefragte die auffallenden Worte des Meisters dem Andreas und den übrigen mitgeteilt habe. So wären dann die Jünger zu ihrer besorgten Mahnung an den Heiland veranlaßt worden, nachdem sie eine ungefähre Schätzung der großen Volksmenge angestellt und ihre geringen Vorräte in Betracht gezogen hatten (I 680 f.). Auch gegen diese Auffassung läßt sich aus dem Text wohl kaum eine ernstliche Schwierigkeit vorbringen, wenngleich ein positiver Beweis nach der Natur der Sache ebensowenig für diese wie für die erste Erklärung erbracht werden kann.

Daß Johannes die Frage Christi an Philippus gerichtet sein läßt, ist einer von den kleinen geschichtlichen Nebenumständen, wie wir solche in dem ergänzenden Berichte des Augenzeugen so häufig finden. „Aber die Frage beantworten zu wollen, warum er sich gerade an ihn wendet, kann nur zu den haltlosesten Erfindungen führen" (*Bernh. Weiß* in *Meyer,* Joh[8] p. 232). Die Vermutung des Sohnes *Johannes Weiß,* daß „Philippus von Bethsaida doch wohl als Ortskundiger gefragt wird" (*Meyer,* Mc und Lc[8] p. 430), dürfte auch wohl nicht alle befriedigen, obwohl schon der h. *Bonaventura* auf diesen Grund hinweist (Opera VI 320 a); denn außer Philippus waren ja mindestens noch drei andere Apostel von Bethsaida, und die für den Brotverkauf zumal bei den orientalischen Verhältnissen nötige „Ortskunde" hatten sich auch die übrigen nicht gerade aus Bethsaida gebürtigen Fischer am heimatlichen See wohl schon längst erworben. Mit mehr Recht haben die h. *Johannes Chrysostomus, Bonaventura* (aaO. an erster Stelle) u. a. unter Berücksichtigung des folgenden Verses und der Worte Joh 14,8 f. an einen pädagogischen Grund erinnert (s. u.).

Die Worte Christi an Philippus enthielten die einfache Frage: „*Woher sollen wir Brot kaufen, damit diese zu essen haben?*“ (Joh 6,5). Obwohl in jeder orientalischen Familie in der Regel das Brot von der Hausfrau selbst täglich bereitet wird, mußte doch für die Fremden und in besonderen Fällen auch für die Einheimischen Gelegenheit geboten sein, den notwendigen Vorrat einzukaufen. Wir werden dabei aber wohl weniger an eigentliche Bäckerladen zu denken haben als an die öffentlichen Herbergen, wo man für den Notfall außer der Unterkunft auch den Mundvorrat erhalten konnte.

Der Evangelist bemerkt aber zu diesen Worten Christi: „*Dies aber sagte er, um ihn auf die Probe zu stellen; denn er wußte, was er tun wollte*“ (Joh 6,6). Es war die gleiche Absicht, mit welcher Jesus an alle Jünger die Aufforderung richtete: „*Gebt ihr ihnen zu essen!*“. Er wollte ihren Glauben erproben, um ihnen die Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit desselben zum Bewußtsein zu bringen; denn als weiser und fürsorglicher Lehrmeister benützt der Herr auch diese Gelegenheit, um die Jünger zu belehren und im Glauben zu fördern. Auch mußte der Eindruck des beabsichtigten Wunders bei ihnen um so größer sein, je mehr vorher ihre unvollkommene und ganz auf das Irdische gerichtete Gesinnung zum Ausdruck gekommen war. Gerade der Charakter des Philippus mochte aber dem Heiland besonderen Anlaß zu dieser neuen Probe bieten (Joh 14,8 f. Vgl. *Schanz,* Joh p. 263; *Knabenbauer,* Joh[2] p. 227 f.).

Christus selbst „*wußte, was er tun wollte*“. Die Worte beziehen sich zunächst auf die von Christus beabsichtigte wunderbare Speisung der Volksmenge. Er wußte, daß er dieses Wunder wirken wollte, und brauchte nicht erst durch die Antwort des Philippus auf das Fehlen aller natürlichen Hilfsmittel aufmerksam gemacht zu werden. Er wußte auch, daß dieses Wunder in inniger Beziehung zu dem wunderbaren Brote vom Himmel stehen werde, welches er dem Volke und den Jüngern am folgenden

Sabbat in der Synagoge von Kapharnaum ankündigen und das er für die kommenden Geschlechter an die Stelle des alttestamentlichen Osterlammes setzen wollte. Die Gedanken an dieses Himmelsbrot und seine Vorbilder im alten Bunde mochten ihn in dieser feierlichen Stunde beschäftigen, die für die Vorbereitung des Volkes und vorzüglich der Jünger auf das große Geheimnis seiner Liebe von ganz besonderer Bedeutung war (vgl. *Edersheim* I 679 f.).

In dem angegebenen Sinne fassen auch die alten Erklärer die Frage Christi an Philippus auf. So bemerkt z. B. *Theodor von Mopsuestia* zu Joh 6,6: „Εἰ δὲ πρὸς ἕνα λέγειν ὁ Κύριος ἐδόκει, ἀλλ' οὖν γε κοινὸν ὑπὲρ τῆς ἁπάντων χρείας τὸν λόγον ἐποιεῖτο. Ὅμως ὁ εὐαγγελιστὴς ἑρμηνεύων καὶ τῆς ἐρωτήσεως τὸν τρόπον ἐπάγει· „Τοῦτο δὲ ἔλεγε πειράζων αὐτόν", ἀντὶ τοῦ „δοκιμάζων" εἰπών, ἵνα εἴπῃ δόκιμον ποιῶν. Τὸ γὰρ διαπορῆσαι πρότερον ἐκεῖνον διὰ τὴν ἔνδειαν, εἶτα ἐκ παραδόξου θεωρῆσαι τὸ γινόμενον θαῦμα, ἐδίδασκεν αὐτὸν ἀεὶ τῷ θεῷ τὸ πᾶν ἐπιτρέπειν, καὶ μηδέποτε ὑπὸ ἐνδείας στενοχωρεῖσθαι τὸν λογισμόν" (*M.* 66,745 B).

Der h. *Beda Venerabilis* bemerkt zur gleichen Stelle: „Provida utique dispensatione facit, non ut ipse quae non noverat discat, sed ut Philippus tarditatem suae fidei, quam magistro sciente ipse nesciebat, tentatus agnoscat et miraculo facto castiget" (In Joh 6,6. *M.* 92,705 D f.). Ausführlich erläutert der h. *Bonaventura* das „πειράζων": „Dicendum quod est tentatio ad malum inclinans et haec est a carne, mundo, diabolo, non a Deo; et est tentatio probans, et haec potest esse tripliciter: aut ut innotescat probanti, aut ut innotescat aliis, aut ut probatus innotescat sibi ipsi. Primo modo non tentat Deus, sed homo . . . . Secundo modo tentat Deus virum perfectum ad exemplum . . . Tertio tentat imperfectum ad humilitatis meritum, quia homo humiliatur, dum sibi eius infirmitas innotescit" (Opera VI 320 b). Bei der eigentlichen Erklärung der Stelle meint er aber, Christus habe den Philippus gefragt, um zu zeigen, daß die Kasse nicht ausreiche zum Kauf des Brotes: „Ideo dixit, ut probaret et probando ostenderet quod pretium deficeret" (ebd. p. 319 a).

Vgl. auch S. *Chrysostomus,* Hom. 42 al. 41 in Joh n. 1 (*M.* 59 239 f.) u. a.

171. Die Antwort des Philippus (Joh 6,7). Auf die Frage des Meisters erwidert Philippus: *„Für zweihundert Denare Brot reicht nicht aus für sie, daß jeder*

nur ein wenig bekomme" (Joh 6,7). Ähnlich lautet die Antwort der Jünger auf die Worte Jesu beim h. Markus: *„Sollen wir vielleicht fortgehen und für zweihundert Denare Brot kaufen und ihnen zu essen geben?"* (Mc 6,37 b). Da alle Jünger nicht nur auf die Schwierigkeit der Verköstigung der großen Volksmenge aufmerksam gemacht hatten, sondern auch von ihrem Meister direkt aufgefordert waren, dafür Sorge zu tragen (δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν), werden sich auch alle, und nicht bloß Philippus allein, näher mit der Sache beschäftigt und eine ungefähre Schätzung der notwendig aufzuwendenden Mittel angestellt haben. Die einen kamen zu dem Ergebnis, wie es Markus berichtet: es würde wenigstens eine Summe von 200 Denaren nötig sein, um Brot für den Bedarf dieser Menge zu kaufen. Sie wollen damit jedenfalls nicht ausdrücken, daß die gemeinsame Kasse in runder Summe gerade so viel enthalten habe, wie es schon bei *Maldonat* „quidam haereticorum interpres" erklärt (zu Mt 14,16) und *H. J. Holtzmann* noch neuestens wiederholt (Hand-Comm. I 1[3] p. 140). Vielmehr wollen sie damit zu verstehen geben, daß selbst die niedrigste in Anschlag zu bringende Summe weit über ihre Mittel und Kräfte hinausreiche. Die Schätzung war sicherlich eine sehr niedrige; denn bei einer Menge von 5000 Männern ohne Frauen und Kinder würde darnach ein Denar auf je 25 Männer kommen, und selbst bei sehr niedrigem Brotpreise würde doch der einzelne für nicht ganz 4 oder 5 Heller sich kaum satt essen können, auch wenn die Frauen und Kinder gar nichts erhielten. Daher hatte Philippus ganz recht, wenn er dem Heiland erwidert, daß Brot für 200 Denare nicht ausreichen werde, um jedem auch nur etwas zu bieten. Statt auf das „Woher" der Frage zu antworten, gibt er so der Unmöglichkeit des anscheinend vom Meister in Aussicht genommenen Brotkaufes gleich Ausdruck.

Der Denar (τὸ δηνάριον, *denarius;* talm. דִּינָר) ist eine römische Silbermünze, die zur Zeit Christi im ganzen römischen Reiche die herrschende war und im N. T. 16mal erwähnt wird. Das Gepräge zeigte

unter der Herrschaft der römischen Imperatoren an Stelle der frühern Götter- und Dioskuren-Bilder das Bildnis und die lateinische Inschrift des Kaisers (vgl. Mt 22,20 f.), zuweilen auch seiner Gemahlin. An Größe und Wert stand er ungefähr dem jüdischen halben Schekel und der attischen Drachme gleich. *Friedrich Hultsch* berechnet den Wert des ältesten römischen Denars (für die Zeit von 268—216 v. Chr.) auf 82 Pfennige, den Denar des Silbercourantes der römischen Republik (für die Zeit von 217—30 v. Chr.) auf 70 Pfennige, den Denar des Goldcourantes der Kaiserzeit von Augustus bis Septimius Severus auf 87 Pfennige (als $^1/_{25}$ des Aureus, der gleich 21,75 Mark gesetzt wird) (Griech. und röm. Metrologie[2] p. 282. 297—9. 315—7 und Tab. XVIII und XIX). Nach dem letzteren Ansatz (= 87 Pf. = 1,04 Krone) wären die 200 Denare gleich 174 Mark oder 208 Kronen. Die beiden neuesten englischen Bibellexika bezeichnen dagegen den Wert des Denars für die Zeit Christi als zwischen 9,37 pence und 9,83 pence schwankend, oder im Mittel gleich $9^1/_2$ d. = c. 95 Heller (*A. R. S. Kennedy* bei *J. Hastings,* Dict. III 427 f.; *G. F. Hill* in *Cheyne-Black,* Encyclop. bibl. III 3645 f.).

Wahrscheinlich war der Denar in Palästina der übliche Tagelohn eines Arbeiters (vgl. Parabeln[2] p. 335. 584). Es läßt sich aber weder daraus, noch aus den Angaben unseres Berichtes etwas Sicheres über den Brotpreis in Palästina entnehmen.

In der grammatischen Form des Satzes bei Markus (6,37 b) ist der Übergang aus dem Konjunktiv ἀγοράσωμεν in den Indikativ δώσομεν zu beachten. *Schanz* bemerkt dazu mit *Meyer, Bisping, B. Weiß:* „Der zweite Teil ist nicht mehr zur Frage zu rechnen, vielmehr als Antwort der Jünger zu betrachten“ (Mc p. 236). Es handelt sich genauer ausgedrückt um eine im N. T. häufiger vorkommende Satzfügung, die wohl als ein Hebraismus zu betrachten ist, daß nämlich auf einen Konjunktiv ein mit καὶ angeknüpfter Indikativ des Futurums folgt, um die durch das zweite Zeitwort ausgedrückte Handlung als ein Ergebnis aus dem vorhergehenden zu bezeichnen (*J. Viteau,* Étude sur le Grec du N. T. [Paris 1893] p. 81 f.; *F. Blaß,* Gramm.[2] p. 216 f.).

172. *Die weitere Frage Jesu an die Jünger* (Mt 14,17. Mc 6,38. Lc 9,13. Joh 6,8 f.). Der Heiland tritt nun deutlicher mit seiner Absicht, das Wunder zu wirken, hervor. Er richtet zuerst die weitere Frage an seine Jünger: *„Wie viel Brote habt ihr? Gehet, schauet zu!“* (Mc 6,38 a). Obwohl nur der h. Markus diese Frage erwähnt, wird sie doch auch von den übrigen Evangelisten vorausgesetzt, welche die Antwort der Jünger übereinstimmend mit Markus berichten. Doch zeichnet sich auch

hier die Schilderung des h. Johannes durch eine Reihe von kleinen anschaulichen Einzelzügen aus. Denn Matthäus und Markus geben die Antwort nur ganz kurz wieder: „*Wir haben hier nur fünf Brote und zwei Fische*" (Mt 14,17. Ähnlich Mc 6,38 b); Lukas verbindet diese und die frühere Antwort der Jünger: „*Wir haben nicht mehr als fünf Brote und zwei Fische, wenn wir nicht etwa hingehen und für dieses ganze Volk Speise kaufen sollen*" (Lc 9,13). Der vierte Evangelist bietet dazu mehrfache Ergänzungen, welche das von den Synoptikern gezeichnete Bild genauer bestimmen und ausführen.

Er nennt zunächst den Jünger, der den Bescheid gegeben. Nachdem alle sich nach den etwa vorhandenen Lebensmitteln umgeschaut hatten (Mc 6,38), gab einer aus ihnen, Andreas, der Bruder des Simon Petrus, die Auskunft (Joh 6,8). Daß diese „Neueinführung des Andreas zeige, daß der Evangelist 1,40 vergessen hat" (*H. J. Holtzmann*, Hand-Comm. IV 87), wird nicht mancher dem Kritiker glauben. Die abermalige Hinzufügung des ehrenden Beisatzes „ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου" beweist nur, daß Andreas den Lesern weniger bekannt war als sein Bruder Petrus und daß der Evangelist es für angebracht hielt, auch hier wiederum an diesen bekannteren und berühmteren Bruder zu erinnern. Das „εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ" bietet nach der an alle Jünger gerichteten Aufforderung (Mc 6,38) auch keine besondere Schwierigkeit (vgl. *Schanz*, Joh p. 264). Übrigens ist es vielleicht der Beachtung nicht unwert, daß auch bei einer anderen Gelegenheit, als die Griechen Jesum zu sehen wünschten, Philippus sich an Andreas wendet und beide dann dem Herrn die Bitte vorlegen (Joh 12,20—22). So mag auch hier Philippus über die Frage Jesu besonders mit Andreas gesprochen und diesen zu sorgfältiger Nachfrage veranlaßt haben (*Edersheim* I 680). Jedenfalls offenbart auch dieser Zug wieder die genaue geschichtliche Erinnerung des Augenzeugen.

Andreas berichtet also dem Heiland das Ergebnis seiner Nachfrage mit den Worten: „*Es ist ein Knabe hier, der*

fünf Gerstenbrote und zwei Fischlein hat; doch was ist dies für so viele?" (Joh 6,9). Das ganz natürliche Bedenken, das ihm ähnlich wie dem Diener des Elisäus (4 Reg 4,43) beim Vergleich des geringen Vorrates mit der großen Zahl der Hungernden kommen mußte, zeigt, wie wenig er an eine wunderbare Speisung durch den Heiland dachte. Wie dieser den Umständen ganz entsprechende Zug so zeigt auch die Erwähnung des Knaben (παιδάριον), der Gerstenbrote (ἄρτους κριθίνους) und der Fischlein (ὀψάρια) wieder den anschaulichen und mit allen Verhältnissen genau vertrauten Erzähler.

Ob der Knabe ein Fischerjunge gewesen, der den kleinen Vorrat vom Schiffe für Jesus und seine Begleiter geholt hatte (*Edersheim* I 680 f.), oder ob er sich nur unter der Menge befand, um Lebensmittel zu verkaufen (*Schanz,* Joh p. 264), läßt sich aus dem Texte nicht entscheiden. Doch könnte man es im letzteren Falle mit *Strauß* auffallend finden, daß der Knabe seinen kleinen Vorrat in der hungrigen Menge noch nicht verkauft hatte. Auch ließe sich die Frage Christi: „Wie viel Brote habt ihr?" (Mc 6,38) im Sinne der ersteren Auffassung verstehen. Das nur hier im N. T. (und Mt 11,16 im Textus receptus) vorkommende Diminutivum παιδάριον bedeutet einen jungen Burschen oder auch einen jungen Diener oder Sklaven; es steht in der LXX etwa 150mal für das hebr. נַעַר und außerdem noch häufig für יֶלֶד und 3mal für עֶבֶד (vgl. *Hatch-Redpath,* Concordance s. v.).

Gerstenbrot (vgl. Judc 7,13. 4 Reg 4,42) galt im späteren Altertum als eine Nahrung der armen Leute; wer sich das bessere Weizenbrot verschaffen konnte, überließ die Gerste den Tieren. So bemerkt z. B. *Plinius:* „Antiquissimum in cibis hordeum . . . . Panem ex hordeo antiquis usitatum vita damnavit, quadrupedumque fere cibus est" (XVIII 7,72. 74). Daher wird in der Mischna als Grund, weshalb bei den anderen Opfern Weizen, für das Opfer eines des Ehebruches angeklagten Weibes aber Gerste vorgeschrieben sei, angegeben: „weil ihre Tat tierisch ist, soll auch ihr Opfer das Futter von Tieren sein" (Sota II 1). Eine reiche Sammlung von Aussprüchen über die Geringschätzung des Gerstenbrotes bietet *Wetstein* (z. St. Nov. Test. I 876 f.). Wenn der Vorrat ursprünglich für den Herrn und seine Begleiter bestimmt war, würde uns dieser Zug die anspruchslose Genügsamkeit und rührende Armut des Gottmenschen recht schön vor Augen stellen.

Die Brote werden in den Tagen Christi nach Form und Größe den heutigen im Orient ähnlich gewesen sein. Dieselben haben gewöhnlich die Form von runden Kuchen mit einem Durchmesser von etwa 20 Zentimetern; sie sind ungefähr 1 bis 1½ zm dick und wiegen

130 bis 150 Gramm. Man schneidet sie nicht mit dem Messer, sondern bricht sie, wie wir es im vorliegenden Bericht und beim letzten Abendmahl auch vom Heilande lesen (vgl. Parabeln² p. 733).

Die Fischlein bezeichnet Johannes mit dem Wort ὀψάρια, das sich in der griechischen Bibel nur bei ihm findet (6,9. 11; 21,9. 10. 13; doch vgl. Tob 2,2 א). Es bezeichnet im attischen Sprachgebrauch die Zukost im allgemeinen, das was zu der gewöhnlichen Hauptnahrung, nämlich dem Brote, hinzugefügt wird. Der Evangelist verwendet es hier und beim zweiten wunderbaren Fischfang (s. o. p. 249) zur Bezeichnung von kleinen Fischen, wie sie in außerordentlicher Menge im See Gennesaret sich finden. Wahrscheinlich haben wir dabei an eingesalzene und getrocknete Fischlein zu denken von denen die Stadt Tarichäa ihren Namen erhalten hatte (s. o. p. 195). 'Οψάρια mochte ein in Galiläa gebräuchlicher Ausdruck für diese gepökelten Fische sein, die mit dem Brote die Hauptnahrung der Bevölkerung am See bildeten. Vgl. *Edersheim* I 682 f.

173. Die nächste Vorbereitung auf das Wunder (Mt 14,18 f. Mc 6,39 f. Lc 9,14 f. Joh 6,10). In der Schilderung des Wunders selbst ist das erste, was uns Matthäus allein berichtet, der Befehl Jesu, ihm die Brote und Fischlein zu bringen (Mt 14,18). Er konnte entweder darüber verfügen, weil sie zu dem gemeinsamen Speisevorrat für ihn und die Jünger gehörten, oder weil er dem Knaben den Kaufpreis dafür zahlte.

Er ließ sodann die Volksmenge sich im grünen Grase lagern, und zwar gruppenweise zu je fünfzig und je hundert, wie Markus ausdrücklich anmerkt, während Lukas nur Gruppen zu je fünfzig erwähnt (Mc 6,39 f. Lc 9,14 f. Mt 14,19 a. Joh 6,10); aus zwei solcher nahe aneinander lagernder Gruppen zu je fünfzig ergaben sich von selbst die Gruppen zu je hundert. Durch diese Vorschrift war für die Aufrechterhaltung der Ordnung in der großen Menge gesorgt und die Verteilung der Brote und Fische an alle den Aposteln erleichtert. Bei dieser Gruppierung ließ sich auch leicht die von allen vier Evangelisten erwähnte Zahl von fünftausend Männern ermitteln. Weshalb aber Christus gerade Abteilungen zu je fünfzig und hundert bestimmte, ist eine müßige und nicht zu beantwortende Frage.

Die Verdoppelung συμπόσια συμπόσια und πρασιαὶ πρασιαί bei Markus (6,39 f.) hat denselben distributiven Sinn wie die Praepositionen κατά (Mc 6,40) und ἀνά (Lc 9,14). Sie findet sich häufig im Hebräischen, doch auch im Altgriechischen und in der vulgär-griechischen Sprache, und ist daher nicht einfach als Hebraismus zu bezeichnen (*Blaß*, Gramm.[2] p. 146). Συμπόσια steht im Sinne von „Tischgesellschaft", während πρασιαί eigentlich „Gartenbeete" bezeichnet; κλισία bei Lukas (9,14; nur hier im N. T.) bedeutet ursprünglich den Ort, wo man sich niederläßt, dann gewöhnlich „Sitz" oder „Ruhepolster", hier die Reihen oder Ordnungen, in denen sich die Leute lagerten. Der Akkusativ bei dem letztern Worte wie bei συμπόσια wird als Akkusativ des Prädikates zu erklären sein (*Blaß* p. 95), während der Nominativ πρασιαί als Apposition zu ἀνέπεσαν gesetzt ist.

J. Belser findet eine „vorzügliche" Erklärung der πρασιαί in der Annahme *van Bebbers*, der Schauplatz des Wunders wäre eine „Talsohle mit Bewässerungsgräben", durch die „eine Art von Grasbeeten entstand" (Evang. des h. Joh. p. 210). Man suche doch zuerst einmal am nordöstlichen Seeufer eine Talsohle, wo zehntausend Menschen in Gruppen zu 50 und 100 Platz haben. Man denke sich dann diese Fläche von lauter großen und kleinen Gräben und Rinnen mit fließendem Wasser durchzogen; denn da es keinen Rasen gibt, muß jedes Grashälmchen beständig feucht erhalten werden, um bei der Septemberhitze grün zu bleiben. Und nun stelle man sich die Lagerung der Menge in diesem künstlich bewässerten grünen Grase vor!

Der Befehl wird für die Apostel überraschend und schwer verständlich gewesen sein, da ihnen der Gedanke an eine wunderbare Speisung noch ganz ferne lag. Trotzdem gehorchen sie sofort und ohne Widerrede dem Worte des Meisters: *„Und sie taten also und ließen alle sich lagern"* (Lc 9,15). Es mußte ein schönes, anmutiges Bild sein, wie diese Tausende in ihren buntfarbigen Gewändern in wohlgeordneten Gruppen und Reihen auf der grünen, von Blumen übersäten Flur am Gestade des Sees Platz nahmen, vor ihnen auf einer kleinen Anhöhe derjenige, aus dessen Munde sie Worte des Lebens vernommen hatten, auf den jetzt aller Augen erwartungsvoll gerichtet waren.

174. Das Dank- und Segensgebet Jesu (Mt 14,19. Mc 6,41. Lc 9,16. Joh 6,11). Jesus nahm nun die fünf

Brote und die zwei Fische, die der Knabe wahrscheinlich in einem Körbchen herbeigebracht hatte. Er erhob dann seine Augen zum Himmel und sprach ein Dank- und Segensgebet zu seinem himmlischen Vater, brach die Brote und gab sie den Jüngern zum Austeilen an die Scharen, und desgleichen ließ er die Fischlein verteilen (Mt 14,19. Mc 6,41. Lc 9,16. Joh 6,11). Den Aufblick zum Himmel werden wir am besten mit dem Gebet zum Vater verbinden, wie bei der ähnlichen Bitte vor der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,41). Auch äußerlich wollte Christus dadurch alle Anwesenden auf den Vater im Himmel und seine Gemeinschaft mit ihm hinweisen, dem der Dank für alle Gaben gebührt.

Über die verschiedenen Auffassungen dieses Blickes gen Himmel bei den alten Erklärern berichtet *Maldonat* kurz also: „Ut ostenderet se a Patre una cum divinitate vim faciendorum miraculorum accepisse: Hilarius, Chrysostomus, Euthymius, Theophylactus; ut idem nos facere doceret, ut iidem dicunt auctores, Leontius et Ammonius; ut ostenderet, unde nobis omnibus in rebus petendum auxilium: Hieronymus et Beda; ut ostenderet se contrarium non esse Deo, ut idem Ammonius et Leontius tradunt; ut usque ad passionem tamquam homo Deum orans principem huius mundi lateret, quam causam solus reddit Ammonius. Aliam quoque Leontius rationem affert, ne Patre se maiorem facere videretur de quo dictum a Judaeis fuerat: Numquid poterit Deus parare mensam in deserto? Adnotavit etiam Chrysostomus, Leontius et Euthymius, Christum non quotiescumque miracula fecit, in caelum suspexisse, sed aliquando, ut hoc loco et in Lazari suscitatione (Joh 11,41) et in oratione qua Patrem rogavit, ut se clarificaret (Joh 17,1), ne si semper faceret, videretur non sua sed aliena auctoritate miracula facere; si nunquam, Patrem suum non recognoscere“ (in Mt 14,19 p. 337).

Das Gebet Christi wird verschieden aufgefaßt. Es ist zunächst zu bemerken, daß sowohl der von den Synoptikern gebrauchte Ausdruck εὐλογεῖν (Vulg. *benedicere*) als auch das Johanneische εὐχαριστεῖν (Vulg. *gratias agere*) demselben hebräischen Verbum בָּרַךְ (im Piel) entsprechen dürfte; denn obwohl die LXX nur den ersteren, nicht den zweiten Ausdruck für das hebräische Wort verwenden, so scheint doch der Gebrauch der beiden Verba, wie er sich hier bei den ersten und später bei der zweiten Brotvermehrung (Mt 15,36 und Mc 8,6 εὐχαριστήσας; Mc 8,7 εὐλογήσας) und bei den Berichten über das letzte Abendmahl zeigt (Mt 26,26 und Mc 14,22 εὐλογήσας; Lc 22,19 und 1 Cor 11,24 εὐχαριστήσας), kaum einen großen Unterschied in der Bedeutung

zuzulassen. Der hebräische Stamm bezeichnet zunächst und in der Regel „segnen“, segnende Worte über eine Person oder Sache aussprechen oder (von Gott) die Wirkungen des Segens zuwenden. In Beziehung auf Gott den Herrn als Objekt dieses Segnens heißt es sodann ihn loben, preisen, das auch euphemistisch für ihn lästern steht. In diesem Sinne wird jedenfalls εὐχαριστεῖν von dem Lob- und Dankgebet zu Gott gebraucht. Es ist dabei noch zu beachten, daß nach jüdischer Sitte der Hausvater vor der Mahlzeit im Namen aller Tischgenossen ein solches Gebet laut zu sprechen pflegte. Nach späterer talmudischer Vorschrift lautete es: „Gepriesen seist du, Jahwe unser Gott, du König der Welt, der du hervorgehen lässest Brot aus der Erde“ (*Berâchôth* 44 a; vgl. *Edersheim* I 684). Vor der großen Speisung der Menge erfüllt Christus auch diese Pflicht des Hausvaters, indem er in aller Namen das Lob- und Dankgebet zu Gott verrichtet.

Ein solches Gebet kann aber auch mit Recht als εὐλογία bezeichnet werden, und da die beiden ersten Evangelisten hier εὐλογεῖν absolut und ohne weiteren Zusatz brauchen, kann man unter diesem „Segnen“ das Aussprechen eben jenes Segensgebetes verstehen, das Johannes mit εὐχαριστεῖν bezeichnet. Weil in demselben zugleich der Segen Gottes über die zu genießenden Gaben herabgefleht wurde, kann als Objekt zu εὐλογεῖν auch ein αὐτούς mit Bezug auf die Brote und Fische ergänzt werden, das Lukas ausdrücklich hinzusetzt (Lc 9,16). So fordert der Text nicht notwendig ein zweifaches Gebet Christi, einerseits Lob und Dank gegen Gott und andererseits einen besonderen Segen über die Brote und Fische, obwohl manche Erklärer einen solchen annehmen und als die vermittelnde und bewirkende Ursache der Vermehrung betrachten (vgl. *J. Margreth*, Das Gebetsleben J. Chr. p. 134 f.).

175. Die Speisung und das Sammeln der Überreste (Mt 14,19—21. Mc 6,41—44. Lc 9,16 f. Joh 6,12 f.) Nach dem Gebete brach Christus die Brote, wie es bei den runden, dünnen Brotkuchen im Orient stets geschieht. Er verteilte darauf die Stücke an die Jünger, die sie dem Volke vorlegten. Auch die getrockneten Fischlein, die schon bei der Zubereitung zum Teil zerlegt waren, ließen sich leicht ganz teilen und den Scharen reichen, wenn wir nicht lieber annehmen wollen, daß sie ungeteilt vorgelegt wurden. Von der Vermehrung der dargereichten Gaben sagen die Evangelisten nichts. Sie lassen es auch unentschieden, auf welche Art und Weise dieselbe ge-

schah, ob schon in den Händen Jesu oder erst, als die Apostel anfingen, den Leuten Brot und Fisch zu reichen. Es genügt den heiligen Erzählern, die Tatsache selbst einfach und schmucklos zu berichten (Mt 14,19. Mc 6,41. Lc 9,16. Joh 6,11).

Um die Größe dieses unleugbaren Wunders hervorzuheben, bei dem sich das Wie des Geschehens doch der Vorstellung der Sinne völlig entzieht, erwähnt der h. Johannes ausdrücklich, daß den Leuten ausgeteilt wurde „*so viel sie wollten*" (ὅσον ἤθελον, als Ergänzung zu διέδωκεν auf Brot und Fische zu beziehen). Außerdem bemerken alle vier Evangelisten, daß alle Anwesenden vollkommen gesättigt wurden (ἐχορτάσθησαν Mt 14,20 a. Mc 6,42. Lc 9,17 a. ἐνεπλήσθησαν Joh 6,12 a).

Nachdem alle gegessen und ihren Hunger gestillt hatten, läßt Christus noch die übrig gebliebenen Stücklein von den Broten und Fischen durch die Apostel sammeln. Jeder der Zwölfe ging mit einem kleinen Tragkorb, wie sie die Juden auf Reisen mitzunehmen pflegten, durch die Reihen, und jeder brachte seinen Korb gefüllt mit den Überbleibseln zum Heiland zurück (Mt 14,20 b. Mc 6,43. Lc 9,17 b. Joh 6,12 b. 13).

Derartige Körbe (κόφινος) werden auch im Talmud häufiger mit einem ähnlichen Namen (*kefîfâ* oder *qûfâ*) erwähnt und dienten besonders den Juden als Reisekörbe (*Juvenal*, Sat. 3.14: Judaeis, quorum cophinus foenumque supellex; vgl. *Schöttgen* I 133 f.; *Wünsche*, Beitr. p. 177). Sie waren wahrscheinlich aus Weidenruten geflochten und galten als Abzeichen armer Leute (*Edersheim* I 684).

Als Grund, weshalb die Reste gesammelt werden sollten, gibt der Heiland bei Johannes an: „*damit nichts verloren gehe*" (Joh 6,12). Es entspricht dies der Hochschätzung, die auch dem kleinsten Teile der Gaben Gottes, und insbesondere solcher Wundergaben gebührt. Zugleich konnte dieses Sammeln ein ganz geeignetes Mittel sein, den Aposteln selbst und allen übrigen die Größe des Wunders lebendig vor Augen zu stellen.

An diese bewundernswürdige Größe erinnern die beiden ersten Evangelisten auch noch kurz am Schlusse ihres Berichtes, indem sie die von Lukas und Johannes schon früher erwähnte Zahl der Männer beifügen, die sich auf etwa fünftausend belief (Mt 14,21. Mc 6,44). Daß nur die Männer gezählt werden, ohne Weiber und Kinder, wie Matthäus ausdrücklich hervorhebt, entsprach der alten jüdischen Gewohnheit, welche uns z. B. schon bei der ersten Zählung der Kinder Israels in der Wüste begegnet (Num 1,3. 46). Es bedarf nicht der besonderen Erwähnung, daß auch die Frauen und Kinder sicher ihren Anteil bei der wunderbaren Speisung erhalten haben.

Betreffs der Art und Weise, wie das Wunder geschah, bemerkt *Cornelius Jansenius Gandavensis:* „In qua fractione ac distributione intellegenda est facta mirabiliter panum multiplicatio ad eum modum quo per multiplicationem ex costa una Adae facta est Eva, et quo hydria farinae non deficiebat nec lecythus olei minuebatur in domo Sarephthanae, et quo parum olei implevit ad preces Helizaei multa vasa: quales multiplicationes non possumus intellegere nisi per additionem materiae, idque vel per creationem vel per conversionem" (In Concord. Evang. c. 57 p. 441 D). Ausführlicher handelt über diese Frage *Alphonsus Tostatus,* Comment. in Mt 14 qu. 103 (Opera XXI 170 f.).

Von kritischer Seite wurde gegen die Glaubwürdigkeit des Wunderberichtes insbesondere auch hervorgehoben, daß die Leute, wenn irgend etwas Ähnliches geschehen wäre, sicher die Überbleibsel als kostbare Reliquien mit sich nach Hause genommen hätten. (*Hase,* Gesch. Jesu p. 568). Unsere Texte schweigen allerdings darüber; aber wenn jemand glaubt, so etwas notwendig annehmen zu müssen, so hindern ihn die Evangelisten nicht daran: denn es wird nirgends gesagt, daß die Jünger auch dasjenige gesammelt, was die Leute etwa mitnehmen wollten. Nur wäre es unbescheiden, den Evangelisten Vorschriften darüber zu geben, was sie alles hätten erwähnen sollen, und noch unbescheidener, ihnen den Glauben für das, was sie sagen, zu verweigern, weil sie über andere Nebensachen schweigen.

Was mit den zwölf Körben voll Broten geschehen, sagen die Berichte uns nicht. Vielleicht wurden sie am folgenden Tage an die Armen ausgeteilt, nachdem Christus selbst mit den Seinigen ebenfalls Brot und Fisch zum Nachtmahle genommen hatten.

176. Der Eindruck des Wunders (Joh 6,14 f.). Über den Eindruck des großen Wunders auf die Volks-

menge berichtet nur der h. Johannes. Doch setzen auch die ersten Evangelisten das Gleiche voraus, was der vierte ergänzend beifügt; denn ohne die außerordentliche Wirkung der wunderbaren Speisung, wie sie von Johannes beschrieben wird, ließen sich die unmittelbar auf die Erzählung des Wunders folgenden Worte bei Matthäus und Markus nicht erklären, daß nämlich *„Jesus sogleich die Jünger nötigte, das Schiff zu besteigen und ihm vorauszufahren zum jenseitigen Ufer“* (Mt 14,22. Mc 6,45. Vgl. o. p. 300 f.). Nur der h. Lukas geht gleich nach der Erzählung dieses Wunders zu einem anderen Gegenstande über.

Der letzte Evangelist berichtet: *„Da nun die Leute das Zeichen sahen, das er gewirkt hatte, sagten sie: Dieser ist wahrhaft der Prophet, der in diese Welt kommen soll! Da aber Jesus wußte, daß sie kommen und ihn mit Gewalt wegführen wollten, um ihn zum Könige zu machen, zog er sich wieder allein auf den Berg zurück“* (Joh 6,14 f.). Daß Christus der von Moses verheißene Prophet und Messias sei, der in diese Welt kommen sollte[1]), war dem Volke schon durch die vorausgehenden Lehren und Zeichen oft nahe gelegt worden. Bei diesem letzten außerordentlichen Wunder, das vor ihren Augen und gewissermaßen unter ihren Händen geschehen war, kam diese Überzeugung völlig zum Durchbruch: Wahrhaftig, er ist es! Bei der im Judenvolk herrschenden ganz irdischen Auffassung des Messias und seines Amtes und Reiches (vgl. „Parabeln“ [2] p. 48—59) zogen die Leute daraus aber einen ganz verfehlten und für den Heiland sehr bedenklichen Schluß: Er ist der verheißene Messias: also muß er unser König sein und in Jerusalem seinen Thron aufschlagen, um von Sion aus sein Reich zu begründen und die übermächtigen römischen Feinde zu demütigen. Da sie wußten, oder jetzt bei ihren Versuchen einsehen mußten, daß Christus auf gütlichem Wege für ihren Plan nicht zu gewinnen sei, wollten sie mit Gewalt sich seiner bemächtigen und ihn

---

[1]) Vgl. Deut 18,15. 18. Joh 1,21. 45; 11,27.

mit sich fortführen, um ihn als ihren Messiaskönig auszurufen. Das nahe Osterfest, welches zum Andenken an die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft gefeiert wurde, und zu dem viele aus den hier versammelten Leuten hinaufziehen wollten, mochte ihnen als eine besonders günstige Gelegenheit erscheinen, um ihren Plan in Jerusalem zur Ausführung zu bringen.

Jesus aber erkannte ihre Absicht, sei es aus den Unterredungen mit ihnen und den Anstalten, die sie machten, sei es auf andere Weise. Er ließ daher seine Apostel alsbald in das Schifflein steigen, verabschiedete die Menge und zog sich selbst allein auf die Höhe des Berges oder des Hochplateaus am Rande der Ebene zurück, um in der Stille der Nacht mit seinem himmlischen Vater im Gebete zu verkehren (vgl. o. p. 301 f.).

§ 4. Die Kritik und das Wunder

177. Paulus, Strauß. Da die Brotvermehrung zu den hervorragendsten und bestbezeugten Wundern des Evangeliums gehört, so ist es leicht begreiflich, daß die Kritik kein Mittel unversucht gelassen hat, um den Bericht über dieselbe als unglaubwürdig hinzustellen. Doch auch hier sind alle Versuche an der unleugbaren und von allen vier Evangelisten übereinstimmend bezeugten Wirklichkeit des wunderbaren Vorganges zu nichte geworden. Trotzdem der aus früheren Beispielen sattsam bekannte Kreislauf auch hier wiederkehrt, wird es nicht unnütz sein, die einzelnen Hauptpunkte auf der Peripherie kurz ins Auge zu fassen.

Die Natürlichkeitserklärung des *Paulus* feiert hier ihre schönsten Triumphe. Er bemerkt zunächst, daß sämtliche Texte „kein Wort davon sagen, daß Jesus seine fünf Brode und zwey Fische vermehrt, vervielfältigt, tausendfach gemacht habe". Vielmehr sagen sie einfach: „Und es aßen Alle und Alle wurden gesättigt. Und nur unsre mehr wissenden Vorväter haben nun hinzugedacht: Weil Alle aßen und sich sättigten, so müssen sie Alle von Jesu Broden gegessen und von diesen

nebst den Fischen sich gesättigt haben". Weil also das Wunder erst durch dieses hinzugedachte Mittelglied gemacht und in den Text hineingelegt worden ist, sind wir viel eher berechtigt, ein im Text nicht erwähntes, aber sicher vorausgesetztes natürliches Mittelglied hinzuzudenken, wodurch der ganze Vorgang zu einem aus natürlichen Ursachen leicht erklärbaren Geschehnis wird. Ein solches Mittelglied liegt aber sehr nahe: Jesus hat mit dem kleinen Vorrat von fünf Broten und zwei Fischen den Anfang gemacht und großmütig an die Nächsten ausgeteilt; dann sind „unter den übrigen Gelagerten die, welche Vorrath hatten, seinem Beyspiele gefolgt" und haben auch ihrerseits Brot und Fische ausgeteilt. So hatte „Jesus die Sättigung von Fünftausenden veranlaßt" wie man mit Paulus das Kapitel überschreiben müßte, ohne daß irgendein Wunder dabei geschehen wäre (Kommentar II 264—99; Leben Jesu I 1, 349—57).

Der handgreifliche Widerspruch zwischen dieser rationalistischen Auslegung und den Berichten der Evangelisten konnte dem kritischen Blick des *Strauß* nicht entgehen. Er weist daher zunächst unwiderleglich nach, daß das von Paulus „behauptete gleiche Verhältnis der beiden Mittelglieder zum Texte in der That nicht statt findet. Sondern, während zum Behufe der natürlichen Erklärung ein neues austheilendes Subject (die besser Versehenen unter der Menge) und ein neues ausgetheiltes Object (deren Vorräthe), sammt der Handlung des Austheilens von diesen, hinzugedacht werden muß: begnügt sich die supernaturalistische Erklärung mit dem vorhandenen Subject (Jesu und seinen Jüngern), Object (deren kleinem Vorrath) und dessen Austheilung, und läßt nur die Art hinzudenken, wie dieser Vorrath zur Sättigung der Menge zulänglich gemacht wurde, indem er sich nämlich unter Jesu (oder seiner Jünger) Händen wunderbar vermehrte". Er hebt dann ferner hervor, wie „diese natürliche Erklärung ganz besonders mit den Körben in Verlegenheit kommt, welche, nachdem alle satt geworden, Jesus noch mit den übrig gebliebenen Brocken füllen ließ . . . Hier hat daher der natürliche Erklärer die abenteuerlichsten Wendungen nöthig, um dem Wunder auszuweichen", namentlich mit Rücksicht auf die Worte des Johannes (6,13), daß die zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten gefüllt wurden, welche von denen übrig gelassen waren, die gegessen hatten.

Strauß schließt daher mit Recht, daß „auch hier die natürliche Erklärung ihre Aufgabe nicht löst" und „dem Texte sein Wunder bleibt". Eine bessere Lösung findet er wie üblich in seiner mythischen Deutung. Da die Wundergeschichte als Geschichte nicht glaubwürdig ist, muß ihre Entstehung auf eine mythische Sagenbildung zurückgeführt werden. Die Veranlassung zu einem solchen Mythus boten in ausreichendem Maße die wunderbaren Speisungen und Speisevermehrungen, die im A. T. erzählt werden (Manna und Wachteln, Ex 16 und Num 11;

Elias bei der Witwe in Sarepta, 3 Reg 17, 8—16; Elisäus mit den 20 Gerstenbroten, 4 Reg 4,42—44). Um die „mythische Deduction der Speisungsgeschichte vollständig zu machen", wird schließlich noch auf eine spätere rabbinische Wundergeschichte hingewiesen: „Tempore Simeonis iusti benedictio erat super duos panes pentecostales et super decem panes προθέσεως, ut singuli sacerdotes, qui pro rata parte acciperent quantitatem olivae, ad satietatem comederent, imo ut adhuc reliquiae superessent" (Yoma fol. 39,1). So ist die Unglaubwürdigkeit der sämtlichen vier Evangelisten glücklich und vollständig bewiesen (Leben Jesu II 185—206; Leben Jesu für das deutsche Volk p. 496 bis 506).

178. Olshausen, Weiße, Lange, Schleiermacher. Während der orthodoxe *August Neander* in seinem gegen Strauß gerichteten Leben Jesu über die Wundererzählung ziemlich schnell hinwegeilt und „der naturalistischen Ausdeutung derselben so matt entgegnet, daß wir über die Schwäche seines eigenen Glaubens an dieselbe kaum im Zweifel bleiben können" (*Weiße*, Evang. Gesch. I 506), hält *Hermann Olshausen* in seinem biblischen Kommentar an der „Auffassung solcher Erscheinungsformen als höchst beschleunigter Naturprozesse" fest, insofern dasjenige, was in der natürlichen Entwicklung langsam vor sich geht, unter dem Einfluß der göttlichen Kraft des Erlösers in wenigen Augenblicken geschah (I^2 489 f.). Wenngleich Olshausen dabei dem „vollendeten Unglauben" eines Strauß gegenüber mit Recht den Glauben an die göttliche Wunderkraft Christi hervorhebt, so wird doch seine Erklärung nicht mit Unrecht von Strauß als völlig unzureichend abgewiesen. Ohne einen wahrhaft göttlichen Akt von seiten Christi läßt sich das Wunder nicht erklären und es nützt wenig, dafür den Vergleich heranzuziehen, „wie die Natur aus dem Samenkorn eine neue Schöpfung entwickelt".

Doch auch der mythische Standpunkt des Ludwigsburger Kritikers fand trotz aller „Beweise" selbst in den Augen der Kritik keine Gnade.

Bei aller Anerkennung der Vorzüge jener mythischen Ansicht ist selbst *Christian Hermann Weiße* doch der Meinung, daß wir „bei

dieser Erzählung keine gestaltbildende Tätigkeit des Mythus annehmen können". Als Hauptgrund macht er dagegen mit Recht geltend, daß „das Marcusevangelium seinem Alter, seiner Entstehung und seiner gesammten schriftstellerischen Beschaffenheit nach außerhalb des Bereichs liegt, in welchen die begonnene Mythenbildung der christlichen Welt hineinspielt". Diese ganz richtige Erkenntnis, die später der ganzen Mythentheorie auch nach dem Urteil tonangebender Kritiker den Boden immer mehr entzogen hat, veranlaßt Weiße, nach einer anderen Erklärung „dieser höchst seltsamen und abenteuerlichen Erzählung" sich umzusehen. Er findet eine solche in der Annahme, daß die „als leibliche Wundergeschichte mißverstandene Erzählung ihre Gestalt und Ausarbeitung unstreitig schon in Christi eigenem Munde erhalten hat", indem sie nämlich „von Christus zwar nicht genau in derselben, aber doch gewiß in sehr ähnlicher Weise, großentheils wahrscheinlich schon in den nämlichen oder entsprechenden Ausdrücken, wie wir sie in dem Evangelium lesen, als Parabel vorgetragen worden ist. Wiefern man daher anzunehmen veranlaßt wäre, daß jene [von Strauß betonten] alttestamentlichen Reminiscenzen als Moment bereits in ihre Gestaltung eingetreten seien, so würde man dieselben in der Ausbildung der Parabel durch Christus selbst zu suchen haben" (Evangel. Gesch. I 517).

Da ein so großartiges Mißverständnis ohne jeden Beweis auch einem Kritiker Schwierigkeiten bereiten muß, versucht *Johann Peter Lange* eine andere Erklärung: Das Speisungswunder ist ähnlich wie das Wunder von Kana nur ein „Stimmungswunder". „Sie lagern sich auf sein Wort; damit ist schon eine unendlich hohe und starke Gehobenheit ihrer Gemüter angekündigt. Wie aber die begeisterte Erwartung und Freude unter Tausenden sich forterzeugend und steigend wirken könne ist bekannt . . . In jenen Momenten konnte die himmlische Kraft Christi ihrer Tausende wunderbar speisen. Sein Wort allein schon hätte sie neu gestärkt, geschweige das Wort in der Verbindung mit dem natürlichen Mittel. Damit ist die Speisung zur Genüge erklärt", freilich bloß für den, der es mit starkem kritischen Glauben annehmen will. Ähnlich hatte der Arzt und Naturphilosoph *Kieser* zur Erklärung des Wunders an die Erscheinungen des Magnetismus erinnert: der Magnetiseur könne in den Magnetisierten den Geschmack dessen hervorbringen, was er selbst genieße oder nur lebhaft denke; auf diese Weise hätten die 5000 gemeint, in der Wüste gesättigt zu werden, wie früher die Hochzeitsgesellschaft zu Kana, schönen Wein zu trinken (bei *Hase,* Gesch. Jesu p. 416).

Da für eine solche luftige Erklärung, wie Hase bemerkt, die zwölf Körbe übriggebliebener Brocken doch zu schwer sind, sieht sich Lange gezwungen, für diese Körbe auf die Erklärung des Paulus zurückzugehen. Er setzt deshalb voraus, daß manche unter dem Volke größere oder

kleinere Brotvorräte mit sich führten; dann „müssen wir vor allen Dingen fühlen, wie die Herzen der Gäste Jesu unter seiner festlichen Einladung und Danksagung aufthauen, wie sie groß, warm, frei und brüderlich gestimmt werden, so daß keiner sein Brod für sich behalten will, während er das des Bruders mit genießt. So gewinnen wir zwei lichtere Wunder der allmächtigen Liebe, welche in der Wärme des Moments Eins bilden" (*Lange*, Leben Jesu II 1,308—10). Freilich erhebt der Text auch gegen diese Vergewaltigung ebenso entschieden Einspruch wie gegen die konsequentere Anwendung desselben Kunstgriffes durch Paulus.

Friedrich Schleiermacher findet hinsichtlich dieser Erzählung, an der schon so viele herumgeraten haben, eine „völlige Ratlosigkeit"; denn „da treten alle solche Umstände zusammen die alles Urteil über die Thatsache unmöglich machen, weil die Nachanschauung der Thatsache, welche allein allem Urtheil zu Grunde liegen muß, nicht zu leisten ist". Auf Grund dieser trefflichen Logik, welche das Geschehene selbst leugnet, weil wir uns das Wie des Geschehens nicht anschaulich machen können, glaubt er dann, es sei „da zulässig, Hypothesen aufzustellen und das Fehlende zu ergänzen, und das Thatsächliche auf das, was in der Analogie liegt, zurückzuführen", ähnlich wie Paulus das fehlende natürliche Mittelglied ergänzt hatte. Trotzdem meint er ganz anders vorzugehen als dieser und andere Anhänger der gewöhnlichen „erstaunlich oberflächlichen" Natürlichkeitserklärung. Er zieht es jedoch vor, statt einer näheren Erklärung sich mit der dunklen allgemeinen Phrase zu begnügen: „Man muß die Aufgabe stellen, aber nicht die Forderung, daß sie überall gelöst werden soll, weil es in dem Charakter der Erzähler liegt, welche nicht immer den Gesichtspunkt hatten bei der Auffassung, welchen wir haben" (Leben Jesu p. 229 bis 231. 235).

179. Hase, Ewald, Renan, Schenkel, Keim. In einer ähnlichen „völligen Rathlosigkeit" befinden sich auch die späteren Kritiker angesichts unserer Erzählung. Über das, was Paulus und Strauß vorgebracht hatten, kommen sie nicht hinaus, und trotzdem der Widerspruch der alten Natürlichkeitserklärung mit dem evangelischen Texte von dem kritischen Mythiker ganz unwiderleglich nachgewiesen war, glauben doch viele, unter Preisgabe der Evangelisten sich an den Heidelberger Rationalisten halten zu müssen. Darin zeigt sich auch hier der größte Fortschritt der kritischen Wissenschaft, daß sie gelernt hat, sich über die Autorität der heiligen Texte kühn hinweg-

zusetzen. Zu einer Erklärung der schier unbegreiflichen Tatsache, wie denn schon die älteste Überlieferung zu einer „höchst seltsamen und abenteuerlichen" Umbildung eines ganz natürlichen Vorkommnisses in ein so großartiges Wunder gekommen sein soll, wird kaum noch ein neuer Anlauf versucht.

Recht charakteristisch ist auch hier die Stellungnahme des Jenaer Professors *Karl von Hase.* Nachdem er die früheren ungenügenden Erklärungen und seine eigenen Schwierigkeiten kurz erörtert, meint er in Bezug auf die Hypothesen von Weiße und Strauß: „Es kann ja sein, daß Beides zusammen, die Gleichnissrede und das mythische Vorbild, auch nach dem dichterischen Bilde der Errettung eines in der Wüste verschmachtenden Volkes, auf die Wundergeschichte einwirkte. Doch geht sie durch alle Evangelien, durch das letzte mit so genauer Zeitbestimmung, nahe vor dem Passa und Tags darnach die darauf bezügliche folgenschwere Rede Jesu. Erwartete das Volk aus der Hand des Messias Brot vom Himmel, so ist Gerstenbrot und Fischzukost, wenn auch wunderbar gewirkt, doch etwas ganz Anderes, und nicht ohne Noth ist anzunehmen, daß bloß aus luftigen Gedanken ohne den festen Boden der Wirklichkeit diese frappante Erzählung entstanden sei."

Also ist auch mit der Parabel und dem Mythus hier wieder nichts zu machen. Und nun das Endergebnis? „Wir werden auf ein Mittleres hingeführt: der Thatbestand mag der Art gewesen sein, wie Paulus es dachte, eine Volksspeisung nach Jesu Vorgange in gastfreundlicher Mittheilung, ein großes, volkstümliches Liebesmahl, über das Jesu Dankgebet den Segen gesprochen hat; aber in der Überlieferung ist's zum Wunder geworden, das die Evangelisten glauben und erzählen. Das Unrecht des alten Rationalismus war nur, daß er seine Betrachtung des Ereignisses gegen die historische Treue den Evangelien unterschieben wollte". Der einzigen „Schwierigkeit, die man dagegen aus dem persönlichen Ansehen des Johannes erheben könnte, glaubte er dadurch genügend zu begegnen, daß das vierte Evangelium „uns herabgesetzt ist zu einer von Johannes ausgehenden Überlieferung" (Gesch. Jesu p. 563—70). So sehen wir auch hier wieder die große Genügsamkeit der sonst so gestrengen Kritik bestätigt. — Auf die Schwierigkeiten, welche Hase anführt, kommen wir weiter unten zurück.

Wenn möglich noch unbefriedigender ist das, was *Heinrich Ewald* zur Erklärung des Wunders vorbringt. „Wir können jetzt nicht im einzelnen näher angeben was die erste veranlassung zu einer erzählung gab welche außer dem schon gesagten doch nur lehrt wie Jesu mit

den geringsten äußern mitteln aber unendlich mehr noch durch seinen geist und sein wort und gebet auch leiblich alle die aufs wunderbarste sättigte welche zu ihm an jenem abende wie zu ihrem hausvater kamen, und wie auf den geistigen segen leicht auch der leibliche folgte. Einen großen einfluß auf die so eigenthümliche ausbildung der sage hatte wohl auch unwillkürlich das unendlich selige gefühl von der höheren sättigung des lebensbrodes welches die Jünger nach Christus' auferstehung als wie von dem Herrn selbst ihnen gebrochen und gespendet aßen, als habe er einst selbst noch auf erden einer großen volksmenge ein solches wunderbar sättigendes lebensbrod gebrochen und unter segnungen gereicht" (Gesch. Christus' p. 442 f.).

Was Ewald hinsichtlich der Entstehung der „Sage" noch „im einzelnen jetzt nicht näher angeben zu können" gesteht, ist für die lebhafte Phantasie *Renans* höchst klar und einfach: „Il est clair que c'est là un de ces miracles que, du vivant de Jésus, on lui attribua. C'est un miracle auquel une circonstance réelle donna lieu. Rien de plus facile que d'imaginer une telle illusion dans des consciences crédules, naïves et sympathiques. ‚Pendant que nous étions avec lui, nous n'avons eu ni faim ni soif'; cette phrase bien simple devint un fait merveilleux qu'on racontait avec toute sorte d'amplifications" (Vie de Jésus p. 497). Freilich, nur eine „conscience crédule, naïve" kann sich mit der „phrase bien simple" eines apodiktischen „Il est clair" und „Rien de plus facile" über die Autorität der sämtlichen ältesten Quellenberichte und zugleich über die innere Unwahrscheinlichkeit einer solchen Volks-„Illusion" hinwegsetzen.

Ebenso leicht macht es sich *Daniel Schenkel* im vorliegenden Falle. Allerdings vermag er es nicht, „der von Strauß bei diesem Wunder mit besonderer Schärfe durchgeführten mythischen Erklärung beizutreten. Ist es schon an und für sich unwahrscheinlich, daß eine in ihren Grundzügen so stark und gleichmäßig bezeugte evangelische Erzählung ohne jede geschichtliche Veranlassung entstanden und lediglich ein Werk der Erfindung sei, so begreift man insbesondere nicht, wie der aus den Mittheilungen des Petrus unmittelbar geflossene Quellenbericht des Marcus in diesem Falle dieselbe mit einigen Veränderungen sogar zweimal würde aufgenommen haben? Auch läßt sich ihre Entstehung nicht auf eine von Jesus gesprochene Parabel zurückführen, welche eine Belehrung der Jünger über die Bildlichkeit leicht mißverständlicher Reden enthalten hätte", wie *Weiße* früher gemeint. Trotz dieser ganz vernünftigen Zurückweisung kommt er mit seiner eigenen Erklärung doch über den Standpunkt von Strauß und Weiße und Lange nicht hinaus. Das Wunder soll allein darin seinen geschichtlichen Kern haben, daß Christus mit dem Himmelsbrot seiner Lehre das Volk gespeist hätte: „Er redete aus der Fülle seines Geistes und Herzens, und sie saßen und standen um ihm herum und vergaßen über der Anmuth und Kraft

seiner Worte Essen und Trinken. Er hatte sie reichlich gespeist mit dem himmlischen Lebensbrode. Wenn er außerdem noch wie ein Patriarch segnend in ihre Mitte trat; wenn er die irdische Speise, welche sie später aus ihren mitgebrachten, zum Theil auch noch aus in der Eile herbeigeschafften Mundvorräthen zu sich nahmen, andächtig weihete; wenn er sie endlich durch seine Jünger austheilen ließ — wie leicht mochte, was er in geistlicher Kraft an den Seelen gethan hatte, von der späteren Überlieferung auf das leibliche Bedürfnis übertragen werden". So kommt er zu dem Ergebnis, daß eigentlich nur die Rede Jesu vom Himmelsbrot, wie sie uns Johannes im 6. Kapitel berichtet, „diese Lehre vom Geiste und dem aus ihm entspringenden Leben oder vom allein lebendig machenden Geiste, wie er quillt und strömt aus der unmittelbaren Fülle und Tiefe der Gottheit, die Speisung der Tausende in der Wüste war". In einer Note heißt es dazu: „Die Bemerkung des Evangelisten, daß die Rede in der Synagoge zu Kapharnaum gesprochen sei, beruht auf einem Irrthum" (Charakterbild Jesu p. 86 f. 269 f.). Wenn man von seiten der Kritik nicht schon an alles gewohnt wäre, würde man sich vielleicht noch wundern, wie in einem Atem von dem „aus den Mittheilungen des Petrus unmittelbar geflossenen Quellenbericht des Marcus" und von „der späteren Überlieferung" hinsichtlich derselben Erzählung die Rede ist. Der Kritiker hat sich damit selber sein Urteil gesprochen; denn eben weil es sich nach seinem eigenen Geständnis wenigstens bei Markus um den aus den Mitteilungen eines Augenzeugen unmittelbar geflossenen Quellenbericht handelt, ist bei ihm nach allen Grundsätzen der historischen Forschung eine nur in der späteren Überlieferung denkbare grobe Verwechselung der geistigen Lehre mit dem leiblichen Brote völlig ausgeschlossen. Der einzige für die Kritik noch offene Ausweg wäre die verzweifelte Betrugshypothese Lessings und seines Fragmentisten, für die jede Widerlegung überflüssig ist.

Es ist in der Tat auch hier ein Zeichen der höchsten Ratlosigkeit, wenn *Karl Wittichen* (Leben Jesu p. 57), *Theodor Keim* u. a. sich der gleichen Erklärung anschließen und dem leiblichen Brot die geistige Seelennahrung substituieren. Zur Beschönigung dieser Verlegenheitshypothese fügt letzterer bei: „Will man einen geschichtlichen Rest behalten von dieser Geschichte, so ist es immerhin das Beste, was von Paulus bis Ewald offen und andeutend immer wieder anstatt des Buchstabens gegeben wurde: Jesus hat in der Wüste nachdem er zuerst durch sein Wort die Geister über das irdische Bedürfnis gehoben, aus den Mitteln der Opferbereiten auch im Irdischen eine großartige Entfaltung dienender, gastfreundlicher Nächstenliebe hervorgerufen, indem die Besitzenden den Nichtbesitzenden aushalfen und Alles mit geringen Mitteln zunächst geistig, aber auch leiblich befriedigt wurde". Trotz der Anleihe, die er dann noch bei Strauß macht, ist er damit

doch wieder bei der von Strauß so grausam zerzausten Erklärung angelangt, die alle vier Berichte völlig vernichtet und ebendeshalb keine Erklärung derselben mehr bietet (Gesch. Jesu von Nazara II 492—7).

180. Holtzmann, Barth u. a. Nachdem durch die Fortschritte der Evangelienkritik in hohem Maße die von Weiße und Schenkel gegen die mythische Auslegung erhobenen Bedenken verstärkt worden sind, macht sich bei den neueren Kritikern noch weit mehr als bei den zuletzt erwähnten ein Zurückgehen auf die haltlosen Hypothesen des Paulus bemerkbar. Einige wenige ziehen es trotzdem vor, sich an die Mythen von Strauß anzuklammern oder den Schleier des „Undurchdringlichen“ über die Erzählung zu decken.

Mit dem letzteren begnügt sich *Oskar Holtzmann;* denn die Erklärung, welche er vorbringt, bietet im Grunde genommen nichts als die Behauptung, daß Jesus die schwierige Aufgabe der Speisung einer großen Volksmenge ohne jedes Wunder glücklich gelöst habe. Wie diese Lösung geschehen sei, wird einfach unerörtert gelassen. Weil Jesus sicher mehr als einmal ferne von den Ortschaften auf freiem Felde zu der ihm zuströmenden Menge redete, „wird man auch keinen Anlaß haben daran zu zweifeln, daß der Unterhalt dieser Leute manchmal Schwierigkeiten bereiten konnte, und daß Jesus in solchen Fällen auch das Vertrauen einer mutigen Hausfrau bewährt hat, die eine große Kinderschar mit geringen Mitteln klug zu versorgen versteht. Aus solchen Anlässen, die mit einer gewissen Notwendigkeit im Leben Jesu eintreten mußten, sind die beiden Erzählungen [von den zwei Brotvermehrungen] geworden“ (War Jesus Ekstatiker? p. 99). Allerdings ist bei diesen Erzählungen „ihre jetzige Form freilich ungeschichtlich“ (ebd.), und insbesondere „werden die mitgeteilten Zahlen nicht als Geschichte gelten können“ (Leben Jesu p. 224). Aber es ist doch nur ein kleiner Verlust im Vergleich mit dem großen Gewinn, daß Jesus statt einer unverständlichen Allmacht das Vertrauen einer mutigen Hausfrau bewährt hat. Es wäre auch unbillig, von dem Kritiker zu verlangen, daß er die Möglichkeit und die Art und Weise der Entstehung dieser ungeschichtlichen Geschichte in allen vier Quellenberichten in der kurzen Frist zwischen den Ereignissen und der Aufzeichnung der ältesten Quelle näher zu erklären versuche.

Auf die mythische Erklärung geht *Heinrich Julius Holtzmann* zurück. Er meint, die evangelische Speisungsgeschichte sei das Gegenbild zur Mannaspeisung, weil es geradezu ein Artikel der messianischen Dogmatik ist, daß der Messias wegen Deut 18,15 dieselben Wunder tun muß, welche einst Moses verrichtet hat. Daß dieser jüdische Grundsatz für die Erdichtung der Erzählungen des Evangeliums maßgebend

war, wird einfach vorausgesetzt. Als Muster eines kritischen Beweises dienen die folgenden Ausführungen: „Prophetische und inspirierte Persönlichkeiten, an welchen es in den urchristlichen Gemeinden nirgends fehlte, schauen nicht bloß in die Zukunft, sondern beleben und bereichern auch die Vergangenheit mit neuen, die Verheißungen alter Propheten mit Erfüllung krönenden Bildern. In dieser enthusiastischen Verkleidung bemächtigte sich das dogmatisch-religiöse Interesse der überlieferten Stoffe. Wahlverwandte und entsprechende Stücke der alttestamentlichen Geschichte wurden so im höheren Stil der christlichen Erfüllung erneuert und Reden und Wirken Jesu in den Anschauungsformen des A. T. ausgemünzt" (Lehrbuch der neutest. Theol. I 402 f.; vgl. Hand-Comm.[3] I 78—81). Trotz des höheren kritischen Stiles kommt doch hier wieder ganz der mythische Standpunkt des Strauß zum Ausdruck, gegen den Schenkels Argument aus dem historischen Wert des auf augenzeugenschaftlicher Mitteilung unmittelbar beruhenden ältesten Quellenberichtes sein volles Gewicht behält.

Auf dem Standpunkt seines Straßburger Meisters steht auch hier als gelehriger Schüler *Wilhelm Soltau* in seiner „biblischen Widerlegung kirchlichen Aberglaubens" mit dem Titel: „Hat Jesus Wunder getan?" (Leipzig 1903, p. 32 f.). Dagegen erkennt *Fritz Barth* das Ungenügende dieser Erklärung offen an: „Das ist keine erfundene Geschichte, trotz allem Scharfsinn mythischer und symbolischer Erklärung, welchen man auf sie verwendet hat; es muß etwas geschehen sein, was die Menge aufs höchste erregte und alle irdischen Messiashoffnungen jäh aufflammen ließ" (Hauptprobleme[2] p. 138). Wie er sich dieses „Etwas" und das „Zeichen" vorstellt und mit seinem naturalisierenden Wunderbegriff in Einklang bringt, ist aus seinen Worten nicht zu ersehen.

In der gleichen Erkenntnis von dem Unbefriedigenden der Mythentheorie sind *Konrad Furrer* (L. J.[3] 133—5) und *Bernhard Weiß* (Leben Jesu II 186 f.), um nur diese noch zu erwähnen, wieder ganz zur Natürlichkeitserklärung des alten Rationalismus zurückgekehrt (vgl. o. p. 93. 97 f.), während *Johannes Weiß* (Die Schriften des N. T. I 120) und ähnlich *G. Traub* (Die Wunder im N. T. 65 f.). Paulus und Strauß in friedlicher Weise zu vereinigen und mit einigen salbungsvollen Phrasen über die Schwierigkeit hinwegzukommen suchen.

181. Die kritischen Schwierigkeiten. Die Schwierigkeiten, welche seitens der Kritik gegen die gläubige Auffassung der Erzählung erhoben werden, hat *Karl von Hase* am besten zusammengestellt. Er führt folgende Punkte an (Gesch. Jesu p. 566—8):

1. Ein Wunder, wie es die Evangelien erzählen, hätte keinen Zweck und war erfolglos.

Doch ergibt sich der Zweck klar genug aus der Bedeutung des Wunders, die im folgenden Abschnitt zu erörtern ist; der Erfolg aber kann für die Geschichtlichkeit der Erzählung nicht maßgebend sein und entzieht sich auch unserer Beurteilung. Sicher wurden die Leute durch das Zeichen auf Christus und seine Lehre noch mehr aufmerksam und auf die Verkündigung des wunderbaren Himmelsbrotes vorbereitet. Letzteres traf namentlich für die Apostel zu, die in eine so enge Beziehung zur Eucharistie treten sollten und bei ihrer Verheißung eine schwere Probe zu bestehen hatten.

2. „Diese Situation, daß in der ganzen versammelten Menge sich gar kein Speisevorrath befand, ist keine geschichtlich wahrscheinliche, sondern gemacht, um sich die Veranlassung des Wunders zu denken".

Wir werden in der versammelten Menge die Osterpilger von den Leuten aus der Umgegend unterscheiden müssen. Erstere mochten für den Anfang ihrer Pilgerfahrt etwas Mundvorrat mitgenommen haben; aber der mußte längst aufgezehrt sein, da man unterwegs für den täglichen Bedarf an Brot leichter und besser sorgen konnte: selbst in armen orientalischen Familien werden die Brotkuchen in der Regel jeden Morgen frisch bereitet. Von den Leuten aus den umliegenden Ortschaften, denen sich die Festpilger anschlossen, bemerken die Evangelisten ausdrücklich, daß sie dem Heiland zuvorkamen, also in ihrer Begeisterung so schnell als möglich zu ihm zu kommen suchten. Ist es da nicht ganz natürlich, daß wenigstens viele „in der Freude des Herzens nichts mitnahmen" (*Furrer* p. 134)? Und mochten auch einige etwas Brot zu sich stecken, unterwegs und während des langen Lehrvortrages (διδάσκειν πολλά Mc 6,34) und der Krankenheilungen, und bei vielen auch wohl schon während der Zeit, die sie vorher beim Heiland zugebracht hatten, konnten und mußten die Vorräte bald zu Ende gehen. Es ist daher geschichtlich sehr wahrscheinlich, was die Kritiker der Reihe nach als ein Hauptbedenken gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes vorbringen.

3. Die Synoptiker berichten nichts von dem ungeheuren Eindruck, den das Wunder machen mußte.

Sie erwähnen denselben nicht ausdrücklich, aber setzen ihn, wie oben schon gesagt wurde, klar und deutlich voraus (vgl. p. 301 f. 367).

4. „Die Apostel bald nachher auf dem See sorgen sich, daß sie kein Brot mitgenommen haben".

Es geschah dies nicht nach der ersten, sondern nach der zweiten Brotvermehrung und beweist gar nichts gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählung, da die Jünger, wie Markus hervorhebt, auch bei der wunderbaren Speisung noch nicht zum vollen Verständnis der Macht ihres Meisters gekommen waren (Mc 6,52) und an eine Wiederholung eines so außerordentlichen Beweises dieser Macht unter veränderten Verhältnissen nicht gleich zu denken brauchten.

5. Die Erzählung von der zweiten Brotvermehrung macht auch die erste unglaubwürdig und zeigt, „daß eine schwankende Überlieferung dieser Wundergeschichte in zwei verschiedenen Exemplaren stattfand".

Als „schwankend" kann die Überlieferung nur bei der ganz unbewiesenen Voraussetzung von der Identität der beiden Begebenheiten bezeichnet werden. Auf das einzelne kommen wir bei der Erklärung der zweiten Speisung zurück.

6. „Nach der johanneischen Überlieferung forderte das Volk am nächsten Tage ein Wunder von Jesu, um an ihn zu glauben: ‚Himmelsbrot', Manna, wie Moses ihren Vätern gespendet".

Dies beweist nur, wie unersättlich das wankelmütige Volk in seiner von Christus getadelten Wundersucht war.

7. Die letzte „psychologische" Schwierigkeit, daß die Leute alle Überbleibsel des Wunderbrotes „zum Andenken für Kind und Kindeskind" mitgenommen haben würden, ist schon oben kurz erörtert worden (vgl. p. 366).

§ 5. Bedeutung des Wunders

182. Allgemeine Bedeutung: Beweis der Allmacht und Liebe des Erlösers. Im allgemeinen kommt zunächst auch bei diesem herrlichen Zeichen die allen Wundern Christi mehr oder weniger gemeinsame Bedeutung in Betracht (vgl. p. 101—19). Diese Speisung der großen Volksmenge mit fünf Broten und zwei Fischlein ist vor allem ein offenbarer Beweis der göttlichen Allmacht des Erlösers, an dem alle Spitzfindigkeiten der ungläubigen Kritik zu Schanden werden. Wer die Berichte der Augenzeugen nicht vergewaltigt und ihnen die unantastbare geschichtliche Glaubwürdigkeit nicht abspricht, wird diesen Beweis der schöpferischen Allmacht anerkennen müssen. Wie die früheren und späteren Wunder sollte auch dieses Zeichen dazu dienen, das Volk und die Jünger auf die göttliche Sendung des Heilandes hinzuweisen und ihnen die vollgültige Beglaubigung seiner Lehre zu bieten. Daß dieser erste Zweck wegen der Schwachheit der Jünger und der irdischen und wankelmütigen Gesinnung des Volkes nur unvollkommen erreicht wurde, kann gegen die Wahrheit und Wirklichkeit dieser in der Natur des Werkes begründeten Bedeutung nichts beweisen.

Aus eben dieser Beschaffenheit und aus den Umständen der wunderbaren Speisung erkennen wir in derselben ferner einen herrlichen Beweis der erbarmenden Liebe des göttlichen Erlöserherzens. Die Synoptiker heben diese Stimmung des Heilandes gleich anfangs ausdrücklich hervor: *„Er hatte Mitleid mit ihnen und heilte ihre Kranken“* (Mt 14,13). *„Er ward von Mitleid mit ihnen gerührt; denn sie waren gleich Schafen ohne Hirten“* (Mc 5,34). *„Er nahm sie auf und redete zu ihnen vom Reiche Gottes und er machte gesund, die der Heilung bedurften“* (Lc 9,11). Jeder Zug des schönen Bildes, das uns alle Evangelisten von dem Wunder entwerfen, ist ein rührender Beweis dieses Mitleids und der unerschöpflichen Güte des Herrn. Er vergißt alle Müdigkeit und das Verlangen, mit seinen treuen Jüngern allein in der Einsamkeit zu weilen, und spendet den herbeieilenden Scharen den himmlischen Trost seiner Lehre und werktätiger Hilfe in all ihren Nöten und Gebrechen. Und nachdem er den ganzen Tag hindurch als der wahre gute Hirt sich der verlassenen und hilflosen Herde angenommen hatte, sorgt er am Abend in liebreichster und freigebigster Weise für die Erquickung und Stärkung der Tausende, die seinen Worten gelauscht.

In dieser Liebe, von der keiner ausgeschlossen war, nahm er noch ganz besondere Rücksicht auf seine Apostel. Sie sollten nicht bloß die unmittelbaren Zeugen des Wunders sein, sondern auch die Werkzeuge, durch die er seine Segnungen dem Volke austeilte. Er bereitet sie auch bei dieser Gelegenheit wieder auf ihren Beruf vor, indem er ihnen die Ordnung der harrenden Scharen überträgt und durch ihre Hände die Brote und Fische allen vorlegen und die übrig gebliebenen Reste sammeln läßt. Durch diese innige Teilnahme am Wunder und durch die Fragen und Aufforderungen, die er an alle zusammen und an einzelne unter ihnen richtet, zeigt er sich ihnen auch hier als den liebevollen und weisen Lehrmeister.

183. Besondere Beziehung auf die h. Eucharistie. Neben dieser allgemeinen Bedeutung läßt uns die

Natur des Wunders und der Zusammenhang, in welchem es bei dem vierten Evangelisten erzählt wird, auch noch eine besondere Beziehung auf das Geheimnis der heiligen Eucharistie erkennen. Das Zeichen selbst steht schon seinem Wesen nach dem großen sakramentalen Wunder sehr nahe; denn bei beiden zeigt sich die göttliche Allmacht und Liebe am irdischen Brote, das hier wunderbar vermehrt eine leibliche Nahrung von Tausenden wird, dort in noch wunderbarerer Weise verwandelt allen Menschen eine himmlische Seelenspeise bietet. Selbst in den begleitenden Umständen wollte Christus diese Ähnlichkeit bei der Volksspeisung und bei der Einsetzung der h. Eucharistie hervortreten lassen, indem er bei beiden Gelegenheiten ganz in der gleichen Weise das Brot in seine heiligen Hände nahm und seine Augen zum Himmel erhob und ein Dank- und Segensgebet sprach und dann das Brot brach und austeilte.

Bei Johannes tritt diese Beziehung zum h. Sakrament im Zusammenhang auch deutlich hervor: denn er berichtet uns im gleichen sechsten Kapitel, wie Christus am zweiten Tage nach der wunderbaren Speisung, nachdem er in der Nacht über das Meer zu seinen Jüngern gekommen war, in der Synagoge von Kapharnaum die große Lehre über das wahre Himmelsbrot hielt, das er den Menschen mit seinem eigenen Fleisch und Blut als Seelenspeise reichen werde. Daß diese Lehre wenigstens in der zweiten Hälfte die Verheißung der heiligen Eucharistie zu ihrem Hauptgegenstande hat, ist eine Wahrheit, die nur aus falscher „dogmatischer Befangenheit“ geleugnet worden ist; wir können sie hier als bewiesen voraussetzen. Durch die innige Verbindung mit der eucharistischen Rede und den Vergleich des bei der Speisung ausgeteilten irdischen Brotes einerseits mit dem vorbildlichen Manna des A. T. und andererseits mit dem wahren Himmelsbrot, welches Christus der Herr selbst ist und das er in der Eucharistie allen darbieten will, wird die besondere Beziehung des vorausge-

gangenen Brotwunders zu diesem wahren Himmelsbrote deutlich genug hervorgehoben.

Wir werden diese Bedeutung der wunderbaren Brotvermehrung für die h. Eucharistie, abgesehen von den in ihrem Wesen und in ihren Umständen liegenden Ähnlichkeiten, im besonderen auch darin erblicken können, daß sowohl das Volk, als auch vorzüglich die Apostel für das Verständnis und die gläubige Annahme der „harten Rede“ besser vorbereitet wurden, soweit dies von seiten des Heilandes geschehen konnte. Das Wunder mußte den unmittelbaren Zeugen desselben die göttliche Macht des Herrn über die Geschöpfe offenbaren, wie das Seewandeln ebendiese Macht und außerdem seine Gewalt über den eigenen Leib zeigte (vgl. o. p. 324). So wurden namentlich die Jünger für die Prüfung des folgenden Tages gestärkt und auf die Ankündigung des großen Geheimnisses vorbereitet, welches die unbeschränkte göttliche Macht ihres Meisters über seinen heiligsten Leib und über die geschaffenen Dinge zur Voraussetzung hat.

Bei dieser Bedeutung des Wunders für die h. Eucharistie verdient auch der Umstand der Zeit, wie schon früher bemerkt wurde (p. 299. 325), wenigstens einige Beachtung. Das Osterfest war nahe (Joh 6,4) das im Jahre darauf die Einsetzung des wahren Passahmahles bringen sollte. Wahrscheinlich geschah dieses Wunder auch an einem Donnerstag Abend ebensowie später die Erfüllung dieses vorbildlichen Zeichens.

184. Das Zwiegespräch Christi mit den Jüngern über die Brotvermehrung (Mt 16,5—12. Mc 8, 13—21). Daß Christus selbst dem Wunder der Brotvermehrung eine große Bedeutung beilegte und in demselben als einem klaren Beweise seiner Allmacht und sorgenden Liebe zugleich einen wirksamen Beweggrund zur vertrauensvollen Hingabe an seine Leitung erkannt wissen wollte, sehen wir noch aus den Worten, welche er bei einer späteren Gelegenheit an seine Jünger richtete. Nach der Zeichenforderung im Gebiet von Dalmanutha bestieg der

Herr mit seinen Aposteln wiederum das gewohnte Schifflein, um zum anderen Ufer zu fahren. Die Zwölf vergaßen aber, den nötigen Mundvorrat mitzunehmen. Als nun Jesus sie unterwegs vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer warnte, meinten sie verständnislos, die Mahnung bezöge sich auf das Brot, und sie äußerten sich gegenseitig ihre Besorgnis darüber, daß sie kein Brot mitgenommen hätten. Da verwies ihnen Jesus ihren Kleinmut und ihre Besorgnis und sprach zu ihnen: „*Was redet ihr da untereinander (ihr Kleingläubigen,* Mt), *daß ihr kein Brot habet? Seid ihr noch nicht zur Einsicht gekommen und versteht es noch nicht? Habt ihr noch immer euer verstocktes Herz? Habt ihr Augen, ohne zu sehen, und Ohren, ohne zu hören? und denkt ihr nicht daran, als ich die fünf Brote brach für die Fünftausend, wie viel Körbe voll Brocken ihr da aufhobet? Sie sagen ihm: Zwölf. Und bei den sieben für die Viertausend, wie viel Tragkörbe mit Brocken hobt ihr da auf? Sie aber sprachen: Sieben. Und er sagte ihnen: Wie, versteht ihr es denn noch nicht?*“ (Mc 8,13—21. Mt 16,5—12).

Dies kurze Zwiegespräch bei der Fahrt auf dem See zeigt uns, daß Christus in der Tat dem Zeichen der wunderbaren Volksspeisung eine besondere Bedeutung für seine Apostel beilegte. Sie hätten daraus die göttliche Macht ihres Meisters erkennen und volles Vertrauen auf seine Führung schöpfen müssen; aber „*selbst bei den Broten waren sie noch nicht zur Einsicht gekommen*“ (Mc 6,52), weil sie allzusehr von den ganz ins Irdische versunkenen Gesinnungen ihrer Landsleute beeinflußt und angesteckt waren.

In desto hellerem Lichte lassen uns diese Worte die Gesinnungen der Güte und Liebe und Geduld des Erlösers erscheinen, die ihn bei der wunderbaren Speisung der Volksscharen beseelten.

Die angeführten Texte enthalten zugleich ein neues Zeugnis für die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Erzählung von den beiden Brotvermehrungen.

Auch in der von *Lactanz* (Div. inst. IV 15,18) zitierten Stelle der Sibyllinischen Orakel wird in der wunderbaren Volksspeisung besonders das Motiv der „Hoffnung der Völker" hervorgehoben:

Ἐκ δ'ἄρτων ἅμα πέντε καὶ ἰχθύος εἰναλίοιο
ἀνδρῶν χιλιάδας ἐν ἐρήμῳ πέντε κορέσσει,
καὶ τὰ περισσεύοντα λαβὼν τότε κλάσματα πάντα
δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς ἐλπίδα λαῶν

(VIII 275—278, ed. *J. Geffcken* p. 159).

§ 6. Die Brotvermehrung in der altchristlichen Kunst

185. Das Wunder der Brotvermehrung gehört, wie schon früher bemerkt wurde (p. 180), zu den häufigsten Darstellungen der altchristlichen Kunst. Allein in dem großen Sammelwerk von *Raffaele Garrucci* finden wir etwa 99 mal diese Szene auf den verschiedenen Denkmälern der ersten acht Jahrhunderte und aus neueren Publikationen ließe sich diese Zahl noch leicht vermehren. Da bei den meisten Bildern eine sichere Unterscheidung der ersten und zweiten Speisung des Volkes nicht möglich ist, werden wir dieselbe hier nicht berücksichtigen.

Allerdings bemerkt *Martigny:* „La multiplication ordinairement représentée sur les monuments, est la seconde, car on n' y voit jamais que sept corbeilles" (Dictionnaire des antiquités chrétiennes, Nouv. éd. p. 289 f.). Aber selbst wenn dieses „jamais" richtig wäre, würde die Siebenzahl nicht notwendig auf die zweite Brotvermehrung hinweisen, da sie auch aus der Zahlensymbolik ihre Erklärung finden könnte; denn sieben war die aus der h. Schrift und den Erklärungen der Väter geläufige Zahl zur symbolischen Bezeichnung der Gnadenfülle. Ähnlich wie wir beim Wunder von Kana auf den Goldgläsern stets 7 Krüge dargestellt sehen, mochte daher der Künstler auch für die Brotvermehrung sich eher für die heilige Siebenzahl entscheiden. Außerdem entspricht aber auch jenes „niemals" durchaus nicht den tatsächlichen Verhältnissen. Denn auch hinsichtlich der großen Verschiedenheit der Zahlen trifft die Ähnlichkeit mit den Darstellungen des Wunders von Kana zu (vgl. p. 176 f.). Obwohl sich die Anzahl der Körbe bei manchen Bildern gar nicht feststellen läßt, bei einigen auch nichts von einem Korbe zu sehen ist, lehrt doch schon ein oberflächlicher Blick auf die Darstellungen bei *Garrucci*, daß etwa 10mal nur 1 Korb, 2 oder 3mal 2, c. 9mal 3, 4 oder 5mal 4, c. 11mal 5, c. 7mal 6, 2 oder

3mal 8, 1mal 11 oder vielmehr 12 Körbe vorkommen, während freilich die Siebenzahl sich am häufigsten findet, nämlich etwa 32 oder 33mal. Selbst das Bild, welches Martigny im Zusammenhang mit den angeführten Worten (p. 291) wiedergibt, zeigt deutlich 8 Körbe.

Den zweiten Grund, den derselbe französische Archäologe für die angebliche Bevorzugung der zweiten Brotvermehrung anführt und auf den auch *Fr. X. Kraus* (Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer I 176) Rücksicht nimmt, wird man auch nicht gerade als stichhaltig bezeichnen können. Denn daß es sich bei der zweiten Volksspeisung im Gegensatz zur ersten nicht um Gerstenbrote, sondern um bessere Weizenbrote gehandelt habe, muß man erst in den Text hineininterpretieren, da die Worte der Evangelisten nichts darüber sagen.

Doch zeigt ein Sarkophag des Lateranmuseums (*Garruci* V 367,1) deutlich die erste und zweite Brotvermehrung nebeneinander.

186. Das älteste Bild der ersten Gruppe der Darstellungen. Wenn wir nun zunächst die Art und Weise der Darstellung unseres Wunders ins Auge fassen, so können wir mit *Josef Wilpert* (Fractio panis p. 81 f.) im allgemeinen drei Gruppen unterscheiden, in denen sich auch eine gewisse chronologische Entwicklung der Bilder beobachten läßt.

Als erste und älteste Abbildung der wunderbaren Speisung der Menge ist das berühmte von *Wilpert* im Jahre 1894 entdeckte Gemälde der „Fractio panis“ zu betrachten, die „Krone der Ausgrabungen“, wie Commendatore *Giovanni Battista de Rossi* es genannt hat. Es ist von dem Entdecker in mustergiltiger Weise veröffentlicht und erläutert worden (Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der „Cappella Greca“, entdeckt und erläutert von *Joseph Wilpert* [Freiburg i. B. 1895]).

Die „Cappella greca“, in welcher das Bild gefunden wurde, gehört zu dem ältesten Teile der Priszilla-Katakombe an der Via Salaria. Dieselbe zerfällt in zwei Teile, welche beide zur ursprünglichen Anlage gehören; durch den viereckigen Vorderraum gelangt man zu dem unserem Presbyterium entsprechenden zweiten Raume, der an seinen drei Seiten je eine große Apsis zeigt. Die mittlere, dem Eingang gegenüber liegende Nische war der Platz des Altares. Die ganze Kapelle ist mit Fresken bedeckt, die alle aus derselben Zeit stammen, aber wenigstens von zwei verschiedenen Künstlern gemalt wurden. Die Ent-

stehung der Malereien ist mit Sicherheit in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts zu setzen. Die Bilder wurden durch eine Tropfsteinkruste wie durch einen trefflichen Schutzmantel größtenteils sowohl in der ursprünglichen Frische ihrer Farben erhalten, als auch vor dem räuberischen Eifer der Antiquitätensammler bewahrt, die Jahrhunderte hindurch in den Katakomben ihr Unwesen trieben.

Auf dem oberen Teile der Wand zwischen der Wölbung der Altarnische und der Decke der Kapelle fand nun Wilpert nach vorsichtiger Entfernung der schützenden Stalaktitkruste das herrliche Bild der Brotvermehrung und Brotbrechung. Auf einem etwas über dem Erdboden erhöhten halbrunden Speisesofa sind sechs Personen, darunter eine Frau mit verhülltem Haupte, gelagert. Am rechten Ende des Speisesofas (vom Beschauer aus zur Linken) sitzt auf einem niedrigen, nicht genauer zu bestimmenden Gegenstand ein bärtiger Mann, der mit vorgestreckten Händen ein Brot bricht. Vor ihm steht ein doppeltgehenkelter Kelch und weiter ein Teller mit zwei Fischen und ein anderer mit fünf Broten. Auf beiden Seiten stehen rechts drei und links vier mit Broten gefüllte Körbe; die Brote sind mit einem großen kreuzförmigen Einschnitt bezeichnet.

Die fünf Brote und die zwei Fische sowie die sieben Brotkörbe kennzeichnen das Bild unzweifelhaft als eine Darstellung der Brotvermehrung. Dieselbe ist aber von dem Maler in der innigsten Verbindung mit dem eucharistischen Opfer und Opfermahle abgebildet worden, als deren Typus die Speisung in der Kirche galt. So gewinnt das Bild eine ganz besondere Bedeutung, auf die der glückliche Entdecker mit Recht ausführlich aufmerksam macht. Es muß hier genügen, auf seine Erörterungen zu verweisen, denen wir auch das Vorstehende entnommen haben.

187. *Charakter der ersten Gruppe.* Schon an diesem ältesten und schönsten Bilde der Brotvermehrung tritt der Charakter der ersten Gruppe dieser Darstellungen deutlich hervor. Sie umfaßt nämlich diejenigen Abbildungen, welche sich der realen Darstellung der Eucharistie am meisten nähern. Wilpert rechnet zu derselben außer dem Gemälde der Cappella greca noch die zwei bekannten Fische der Lucinagruft und die eucharistischen Bilder der sogenannten Sakramentskapellen von San Callisto. Aus späterer Zeit gehören auch das Fresko der alexandrinischen Katakombe und ein Sarkophagrelief von Arles dem Gegenstande nach zu dieser ersten Gruppe.

Die Bilder der Lucinagruft stammen wahrscheinlich aus der gleichen Zeit wie die der Cappella greca, nämlich aus den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts, vielleicht sogar, wie *de Rossi* meint, noch aus dem Ende des ersten Jahrhunderts. Die beiden Fische gehörten ursprünglich zu einer größeren Darstellung auf der dem Eingange gegenüberliegenden Wand eines Cubiculums: das mittlere Bild, das zwischen ihnen seinen Platz hatte, wurde von Antiquitätensammlern mit dem Stuck von der Wand abgelöst und geraubt. „Es unterliegt keinem Zweifel", bemerkt *Wilpert* (Fractio panis p. 81), „daß hier das eucharistische Mahl in einer den bekannten Mahlscenen ähnlichen Weise abgebildet war". Der ganzen Komposition wird auch hier die wunderbare Speisung zu Grunde liegen. Auf dieselbe weisen unter den allein erhaltenen Überresten die beiden Körbe hin, welche der Maler vor den beiden Fischen angebracht hat; auf dem Rande des Korbes zur Linken sind sechs, bei dem zur Rechten fünf Brote zu sehen. Bei beiden ist außerdem durch die Lücken des losen Geflechtes deutlich ein Glasbecher mit einer roten Flüssigkeit sichtbar, die offenbar als roter Wein zu erklären ist. So sehen wir auch bei diesem Bilde die Verbindung der Volksspeisung mit der Eucharistie klar angedeutet (vgl. *de Rossi*, Roma Sotterranea I tav. VIII und Text p. 348 bis 51. *J. Wilpert*, Malereien der Katakomben p. 288 f.; Tafel 27,1 und 28. Das Bild auch bei *Fr. X. Kraus*, Roma Sott.[2] Tafel VIII 1; *Martigny*, Dict. p. 291; *Garrucci*, Storia II 2, 1 u. ö.).

Den Hinweis auf die beiden eucharistischen Gestalten bietet auch das Fresko in der alexandrinischen Katakombe, welches wir schon beim Wunder von Kana erörtert haben (vgl. p. 172—4). Wie die Verwandlung des Wassers symbolisch auf die Gestalt des Weines hinwies, so sollte das Brotwunder zunächst an die eucharistische Brotsgestalt erinnern. In ähnlicher Weise haben wir die Verbindung beider Szenen in den zu einer anderen Gruppe gehörigen Sarkophagskulpturen zu verstehen (vgl. o. p. 182).

In den Bildern der Sakramentskapellen von San Callisto, die aus dem Ende des zweiten und dem Anfang des dritten Jahrhunderts stammen, fehlt zwar die Andeutung der Gestalt des Weines; doch bieten auch sie uns Darstellungen der wunderbaren Speisung, welche zugleich die innigste Beziehung zur liturgischen Feier der h. Eucharistie ausdrücken. Wenigstens viermal sehen wir hier ein Mahl dargestellt, bei welchem sieben Personen zu Tisch sitzen oder gelagert sind. Vor sich haben sie Brote und Fische auf Schüsseln liegen, während vor dem Tische oder rechts und links auf beiden Seiten 7 oder 8 oder 12 bis zum Rande mit Broten gefüllte Körbe gemalt sind. In einer der älteren Kammern ist rechts von diesem Mahle Abrahams Opfer als Vorbild des neutestamentlichen Opfers dargestellt; auf der linken Seite sieht man einen Altartisch mit Brot und Fisch, neben

demselben zur Linken den Priester mit dem Pallium, im Begriff den Fisch zu nehmen, zur Rechten eine verhüllte betende Figur (Orans). In dem anstoßenden Cubiculum ist der gleiche Altar mit Brot und Fisch abgebildet, umgeben von sieben Brotkörben (vgl. *de Rossi,* Roma Sott. II tav. XIV. XV. XVI. XVIII und Text p. 235—43; *Garrucci* II tav. 4,3; 5,1; 7,4; 8,4; 9,3 und Text p. 10—15; *Wilpert,* Fractio panis p. 81 f.; *ders.*, Die Malereien der Sakramentskapellen (Freiburg 1897); *ders.*, Malereien der Katakomben p. 290—2; Tafel 15,2; 27,2; 38; 41,4 u. a.). Für jeden, der mit dem symbolischen Charakter des Ἰχθύς (vgl. o. p. 233 f.) und der Katakombenbilder überhaupt nur etwas vertraut ist, kann die tiefe Bedeutung dieser innigen Verbindung der Brotvermehrung mit dem eucharistischen Opfer und dem eucharistischen Mahle nicht zweifelhaft sein.

Dieselbe Verbindung des Wunders der Volksspeisung mit dem Opfer des Altares sieht *de Rossi* angedeutet in einer Szene eines Sarkophages aus dem vierten Jahrhundert in der Kirche des h. Trophimus zu Arles: Christus legt seine Rechte auf die Brote, welche ein Apostel ihm in einem Korbe darbietet; die Fische aber liegen vor ihm auf einem Altare, als Bild des wahren Ἰχθύς, der unter Brotsgestalt auf den Altären die Speise der Gläubigen wird (*de Rossi,* Roma Sott. I 350: *Garrucci* V 317,2). So können wir auch diese Szene den Bildern der ersten Gruppe beizählen.

188. Zweite und dritte Gruppe. Einer zweiten Gruppe von Darstellungen begegnet man seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts: Christus steht zwischen den Brotkörben, von welchen er einen mit dem Stabe berührt. In den Gemälden der Katakomben ist diese Weise der Abbildung des Wunders die vorherrschende, während sie sich auf den Sarkophagen seltener findet.

Bei *Garrucci* gehören zu dieser Gruppe von den Gemälden II tav. 24; 26.2; 33,2 (wo die Körbe zu ergänzen sind). 3; 41,2; 48,2; 49,2; 70,1; 73,2; 83,3[1]); von den Goldgläsern III tav. 170,3; 176,6. 7

[1]) Das Bild 51,1, das von *Garrucci* und allen früheren als Brotvermehrung veröffentlicht wurde, ist aus der Liste der Darstellungen zu streichen. Denn das von *J. Wilpert* wieder aufgefundene Original zeigt den trauernden Job auf einem Felsen. Der erste Kopist dieses Freskos, *Avanzini,* verwandelte den Felsen in zwei Körbe, den sitzenden Job in den stehenden Heiland mit dem Stab in der Rechten; er fügte noch drei Brotkörbe zur Linken hinzu und so war die Brotvermehrung fertig, die von *Bosio, Aringhi, Bottari, Garrucci* unbeanstandet aufgenommen wurde (*J. Wilpert,* Malereien der Katakomben p. 293. 383 und Tafel 71,2).

(= Vetri 7, 16. 17); ferner von den Sarkophagreliefs V tav. 321,3; 364,1; 366,1; 367,1 (das zugleich auch zur dritten Gruppe zu rechnen ist); 386 3; ebenso die Darstellung auf dem Berliner Fragment (VI tav. 467,6) und auf der Türe von S. Sabina (VI tav. 499, I). Auch das von *Wilpert* veröffentlichte Fresko aus S. Domitilla ist dieser Gruppe beizuzählen (Röm. Quartalschrift III [1889] Tafel VII und p. 293. 295) ebensowie jenes aus der Katakombe der h. Petrus und Marcellinus (*Wilpert*, Cyclus christolog. Gemälde VII 1), das aus S. Sotere (*de Rossi* Roma Sott. III 77 f. und tav. VIII) und aus S. Ermete (*G. Bonavenia* in Röm. Quart. VIII [1894] 139). Zu diesen bisher schon bekannten Bildern kommen durch *Wilperts* letztes monumentales Katakombenwerk zehn weitere unedierte Fresken hinzu (Malereien der Katakomben p. 292—300; Tafel 45,1; 68,1; 105,2; 120,1: 139,1; 186,1; 199; 214; 215; 216,1; 226,3 und Figur 23 p. 295; ferner n. 23 p. 299. Die schon bekannten Fresken *ebd.* Tafel 54,2; 71,1; 74,2; 115; 142,2; 143,1; 144,2; 158,2; 165; 196; 212; 228,1. 3; 240,1).

Bemerkenswert ist, daß bei diesen Darstellungen, vielleicht mit einziger Ausnahme der Skulptur von S. Sabina, die Fische nicht abgebildet sind, sondern nur die Vermehrung des Brotes zum Ausdruck kommt.

Bei weitem die größte Zahl der Denkmäler umfaßt die dritte Gruppe: Christus legt seine Hände auf Brot und Fisch, die ihm von zwei Aposteln zur Rechten und Linken dargereicht werden. Zuweilen ist nur ein Apostel mit den Fischen neben dem Heiland dargestellt; die Brotkörbe zu den Füßen desselben weisen wie in den meisten anderen Bildern auf die Vermehrung des Brotes hin. Während von den Katakombengemälden nur ein einziges sicheres Beispiel dieser dritten Art bekannt ist, begegnet uns dieselbe auf den Sarkophagen mehr als 60 mal.

Das einzige Katakombenfresko dieser Gruppe ist das Bild aus dem sogenannten „Cubicolo delle pecorelle“ in San Callisto, welches auch der Zeit seiner Entstehung nach einer späteren Periode angehört (*de Rossi*, Roma Sott. II tav. B und Text p. 349—51; *Garrucci* II 18, 3 und Text p. 22; *Wilpert*, Fractio panis p. 82; *ders.*, Malereien der Katakomben p. 300 f. und Tafel 237,1). Unter den Mosaiken treffen wir eine ähnliche Darstellung in S. Apollinare Nuovo (S. Martino) zu Ravenna, jedoch ohne die Brotkörbe (*Garrucci* IV 249,6); ebenso findet es sich im syrischen Evangelienbuch des Rabulas in der Laurenzianischen Bibliothek zu Florenz (*Garrucci* III 136,2).

Von den Sarkophagreliefs bei *Garrucci* gehören dieser dritten Gruppe an: V 310,1; 312,1. 2. 3; 313,1. 2. 3; 314,2. 6; 315,1. 2;

318,4; 319,3 (?); 320,1; 322,1; 334,1; 352,2; 358,1. 3; 360,1; 364,2. 3; 365,1. 2; 366,3; 367,1 (gleichzeitig zu Gruppe II). 2. 3; 369,3. 4; 370,1; 372,2. 4; 374,3; 376,1. 3; 377,1; 378,2. 3. 4; 379,1. 3. 4; 380,4; 382,2; 383,5; 384,5; 385,6; 399,7; 400,7; 401,1; 402,1. 9. Außerdem die im Appendice (p. 157—62) genannten Nr. 2. 3. 5. 6. 17. 34. 57 und vielleicht 58. Auch die von *de Waal* im Katalog der Sammlung altchristlicher Skulpturen und Inschriften des deutschen Campo Santo erwähnten Fragmente I n. 28. 29. 38 (Röm. Quart. VI [1892] p. 19. 21) gehören zur gleichen Klasse.

Dieselbe Weise der Darstellung zeigt der bischöfliche Thronsessel des h. Maximianus von Ravenna (*Garrucci* VI 415,14 und 419,1); es ist aber auf demselben in einer zweiten Szene noch die Austeilung der Brote an das Volk abgebildet, die sonst in der altchristlichen Kunst nur höchst selten vorkommen dürfte (ebd. 415,16 und 419,2).

Wie diese letztere so lassen sich auch mehrere andere Darstellungen zu keiner der angeführten Gruppen rechnen. Dazu gehört unter den Katakombengemälden das von *Bosio, Bottari* und *Garrucci* (II 68,1) veröffentlichte Fresko von S. Trasone (Katakombe der Vigna Massimi) mit sieben knieenden Personen, vor ihnen auf dem Boden sieben Brote und zwei Fische und im Vordergrund sieben mit Brot gefüllte Körbe. Wie *de Rossi* (Roma Sott. II 341 nota 5) und *Garrucci* (II Text p. 72) bemerken, ist es unsicher, was das Fresko wirklich dargestellt hat, da die Kopien ganz unzuverlässig sind und das Original unbekannt ist. Beide halten es für wahrscheinlich, daß hier das Mahl der sieben Jünger am See Gennesaret mit den sieben Brotkörben, ähnlich wie in den Sakramentskapellen, abgebildet war. So würde das Bild zur ersten Gruppe zu zählen sein. *Wilpert* bestätigt diese Vermutung und gibt eine Skizze des Bildes in seiner ursprünglichen Darstellung (Die Katakombengemälde und ihre alten Copien [Freiburg 1891] p. 29 und Tafel XV 1).

Ein anderes ganz eigenartiges Gemälde in der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus, das man früher als Opferung Isaaks erklärte, hat *Wilpert* genauer untersucht und darin eine Verbindung der beiden Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana und der Brotvermehrung erkannt: Christus ist sitzend dargestellt zwischen drei Amphoren und einem viereckigen Behälter mit Brot (Röm. Quart. XIV [1900] 330 f.; *ders.*, Malereien der Katakomben p. 306—8 und Tafel 166,1. Vgl. o. p. 176). Einen Hinweis auf das Wein- und Brotwunder bietet auch ein Fresko des Coemeterium maius, auf welchem in der Lunette eines Arkosoliums über dem Bilde einer Mahlzeit sieben Körbe und zwei Krüge dargestellt sind. Auf einem anderen Fresko in Santa Domitilla stehen links von einer Orante sieben Körbe; die entsprechenden Weinkrüge zur Rechten sind verblichen (*Wilpert*, Malereien p. 304 f., Figur 26 und Tafel 92,1). Auch der eben-

falls schon erwähnte Silberschrein aus Santi Nazaro e Celso in Mailand zeigt fünf Brotkörbe gegenüber den sechs Weinkrügen; zwischen ihnen sitzt Christus und spricht zu den ihn umgebenden elf Jüngern (vgl. o. p. 179).

Die gleiche Vereinigung der beiden Wunder zeigt in anderer Weise eine Szene auf dem Sarkophag aus Madrid (*Garrucci* V 366,3): Christus berührt mit dem Stabe einen der sechs Krüge von Kana, die am Boden stehen, während ein Apostel ihm zwei Fische in Gestalt von Delphinen darreicht. Die letztere Eigentümlichkeit, daß statt der kleinen Fische vom See Gennesaret Delphine abgebildet werden, findet sich häufig auch bei anderen Sarkophagen (vgl. *Garrucci* V 318,4; 365,1; 378,2 u. a.).

Eigenartig ist ferner die Darstellung des Wunders auf dem Sarkophag von Velletri (*Garrucci* V 374,4; vgl. Text p. 110 f.): Ein Jüngling, der bloß mit einer kurzen Tunica bekleidet ist, steht zwischen fünf Brotkörben und hält auf den ausgestreckten Händen je ein mit einem Kreuz gezeichnetes Brot. Während hier der symbolische Sinn die Darstellung völlig beherrscht, zeigt ein anderer Sarkophag im Kircherianum zu Rom (*ebd.* 404,2; Text p. 156) eine der Wirklichkeit mehr entsprechende Gruppe: Vier Männer sitzen vor sechs mit Brot gefüllten Körben; einer reicht einem Nachbarn ein mit dem konstantinischen Monogramm Christi bezeichnetes Brot; ein dritter nimmt selbst ein Brot aus einem Korbe, der vierte trinkt aus einem Becher. Christus steht mit drei Aposteln hinter dieser Gruppe und legt seine Hand auf das Haupt des ersten, während ein Apostel den Kopf des letzten berührt. Durch das Monogramm und die Kreuzkerbe auf den Broten ist auch hier der symbolische Charakter deutlich genug hervorgehoben.

Wiederum ganz eigentümlich und völlig symbolisch ist das Wunder auf dem berühmten Sarkophag des Junius Bassus abgebildet. In einem der sechs Zwickelfelder über den Säulen, welche die einzelnen Szenen des unteren Teiles von einander trennen, sieht man ein Lamm, das mit dem Stabe einen der drei mit Brot gefüllten Körbe berührt (*Garrucci* V 322,2; *H. Grisar* in Röm. Quart. X [1896] 315 und Tafel VII 4; *A. de Waal,* Der Sarkophag des Junius Bassus [Rom 1900] 73 f. und Tafel I—II. IX. X). Der Bedeutung der Darstellung nach gehört dieselbe zur zweiten Gruppe, da das Lamm in diesen sechs Szenen die Stelle der handelnden Personen vertritt.

Auf einer runden Elfenbein-Pyxis des vierten oder fünften Jahrhunderts aus Karthago, die ursprünglich als Kustodie für die h. Eucharistie gedient hat und jetzt im Museum von Livorno aufbewahrt wird, ist die Speisung des Volkes so dargestellt, daß der Herr in der Mitte sitzt und den Aposteln die Brote zum Austeilen reicht; das Rundbild wird von einem Adler mit ausgespannten Flügeln gehalten (Röm. Quart. VII [1893] 311 f.).

189. Andeutungen der Speisung und spätere Darstellungen. Wollte man die letztgenannten eigenartigen Darstellungen des Brotwunders in eine besondere vierte Gruppe zusammenfassen, so ließe sich derselben eine fünfte hinzufügen aus den „Andeutungen der wunderbaren Speisung", die *Wilpert* in seinem ersten Anhang zur „Fractio panis" (p. 87—94) behandelt.

An erster Stelle gehören zu dieser Klasse die beiden Grabsteine mit zwei Fischen und fünf kreuzgekerbten Broten; der eine wird im Museo Kircheriano zu Rom aufbewahrt und stammt aus den römischen Katakomben, während der andere in Modena gefunden wurde und den Namen des „Syntrophion" trägt (vgl. die Abbildungen bei *Kraus* Real-Encyklopädie I 175. 438. 522 und dazu die Berichtigung von *Wilpert* in Zeitschrift für kath. Theol. XII [1888] 166).

Ganz ähnlich wie auf dem ersten dieser Grabsteine sieht man fünf runde gekerbte Brote auf einem Travertinsarkophag aus S. Priszilla, der wahrscheinlich den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts angehört und nach der Wiederherstellung Wilperts die Inschrift trägt: Evelpiste bix[it] ann. IIII (Fractio panis p. 87 f. und Tafel XV 2).

Ein viertes Beispiel liefert eine bei den Ausgrabungen in S. Priszilla gefundene Ziegelplatte, die mit zwei ähnlichen den Verschluß eines Grabes gebildet hatte. Auf derselben haften zwei kreuzgekerbte Brote aus Mörtel; von einem dritten ist noch die Stelle, wo es befestigt war, deutlich zu erkennen. Man wird mit Wilpert annehmen dürfen, daß von den zwei übrigen Platten die eine zwei Brote, die andere zwei Fische trug. Das Grab stammt etwa aus der Mitte des dritten Jahrhunderts (*ebd.* p. 91 f.).

Auch die Symbole von Brot und Fisch oder von Brot allein, das die gleiche Form hat wie auf den genannten Denkmälern, wird man bei einzelnen Epitaphien als Andeutung des Speisungswunder verstehen können. Wilpert nennt eine Inschrift des dritten Jahrhunderts in der Katakombe unter der Vigna Massimi auf der Via Salaria Nuova, eine andere aus nachkonstantinischer Zeit aus der Katakombe der h. Agnes und als ältestes Beispiel den Cippus des Aegrilius Bottus Philadespotus von der Via Appia, der jetzt im Lateranmuseum aufbewahrt wird und die Symbole des Brotes, Fisches und Ankers zeigt; er stammt aus dem zweiten Jahrhundert (*ebd.* p. 92 f. und Tafel XV 7).

Zwei weitere interessante Beispiele liefern zwei Thonlampen aus dem vierten Jahrhundert, die in den Ruinen von Salona ausgegraben wurden und von denen die eine jetzt im Museum von Spalato, die andere in dem von Agram sich befindet. Auf beiden sind in Flach-

relief zwei Fische und darunter fünf Brote abgebildet: die Brote aber haben nicht die gewöhnlichen Einschnitte, sondern das konstantinische Monogramm Christi (*ebd.* p. 93 f.), ähnlich wie bei dem eucharistischen Brote auf dem erwähnten Relief des Kircherianums (*Wilpert*, Malereien der Katakomben p. 292 Anm. 5).

In anderen Darstellungen erscheint es zweifelhaft, ob die mit Brot gefüllten Körbe allein auf das Wunder der Brotvermehrung hinweisen sollen (vgl. *Garrucci* II 53,1; 54,2; 327,1; 333,3). Sicher wird das noch von *Garrucci* (II 20,4; Text p. 24 f.) als Brotvermehrung erklärte Gemälde aus der Katakombe der h. Domitilla aus der Zahl der Bilder dieses Wunders zu streichen sein, da es nach den überzeugenden Ausführungen *Wilperts* nur einen Bäcker mit seinen Broten darstellt (Röm. Quart. I [1887] Tafel II 1 und p. 25—35).

Von späteren Bildern der wunderbaren Volksspeisung seien hier nur erwähnt die Gruppe auf der Säule des h. Bernward zu Hildesheim und auf den Säulen des Altarbaldachins von S. Marco in Venedig, das Gemälde aus der Basilika von St. Gallen und im Verzeichnis griechischer Miniaturen daselbst, der Zyklus im Dittochäum des Prudentius, bei Helpidius Rustikus und von Ekkehard dem Jüngeren für den Dom von Mainz; ferner die Miniaturen der Bibel von Farfa zu Rom, in den Evangelien- oder Perikopenbüchern von Sinope zu Paris, Kaiser Otto III zu Aachen und München, Egberts in Trier, aus Echternach in Bremen und in Gotha, aus Bremen in Brüssel. Vgl. *St. Beissel*, Des h. Bernward Evangelienbuch p. 42 f.; *ders.*, Geschichte der Evangelienbücher p. 341—5. *Fr. X. Kraus*, Gesch. d. christl. Kunst II p. 49. 52 f.; *H. Detzel*, Christl. Ikonographie I 291—4. Zuweilen werden in diesen Szenen die beiden wunderbaren Speisungen getrennt abgebildet.

Das griechische Malerhandbuch vom Berge Athos gibt für die Weise der Darstellung folgende Anleitung: „Ein Berg, und ein Knabe trägt einen Korb mit fünf Broten und zwei Fischen. Und Christus steht da und schaut zum Himmel, hält mit der Linken den Korb und mit der Rechten segnet er ihn. Und neben ihm Philippus und Andreas und eine große Menge Menschen, welche an fünf Plätzen sitzen; und drei Apostel heben, ein wenig gebückt, Körbe auf ihre Schultern. Andere nehmen Stücke aus den Körben und reichen sie an die sitzenden Leute. Die anderen halten Körbe und verteilen selbst Stücke an die Leute". Zur zweiten Brotvermehrung bemerkt es: „Die sieben Brote und wenige Fische sind in einem Korbe. Und Christus schaut gen Himmel und segnet sie. Und die Apostel verteilen sie an die Scharen, indem sie je zwei vor sich einen gefüllten Korb tragen und andere dieselben austeilen" (bei *Detzel* I 293 f.).

190. Beziehung der Darstellung auf die h. Eucharistie. Überblicken wir die stattliche Reihe der

etwa 130 altchristlichen Darstellungen unseres Wunders, deren Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, so wird sich ein Gedanke von selbst aufdrängen: Die Szene, die uns von den Evangelisten beschrieben wird, erfreute sich bei den altchristlichen Künstlern einer ganz besonderen Beliebtheit. Fragen wir nach dem Grunde der außerordentlichen Häufigkeit dieser Bilder, so werden wir denselben in der Bedeutung zu suchen haben, welche jener Szene beigelegt wurde.

Ein Blick auf die meisten der angeführten Denkmäler, und zwar gerade auf die ältesten und wichtigsten derselben, wird uns über diese Bedeutung kaum im Zweifel lassen. Bei der ersten Gruppe kann die nächste und unmittelbare Beziehung auf das heiligste Altarssakrament von keinem in Abrede gestellt werden. Die Art der Darstellung, die Verbindung mit den Vorbildern des eucharistischen Opfers, die Form der mit dem Kreuze gezeichneten Brote, bei manchen Bildern auch die Verbindung der beiden eucharistischen Gestalten und selbst der Ort, der dem Bilde unmittelbar über der Stelle des Altares angewiesen wurde, alles dieses zeigt uns unwiderleglich in dem Bilde des Wunders das Symbol der heiligen Eucharistie.

Aber auch in der zweiten Gruppe, die mehr den eigentlichen Moment des Wunders zur Darstellung bringt, fehlt dieser Hinweis auf den symbolischen Sinn nicht ganz. Denn in diesen Bildern sind stets nur die „von Jesus gesegneten Brote“ dargestellt, die wenigstens zuweilen durch die Verbindung der Szene mit dem Bilde des Weinwunders von Kana als eucharistische Brote gekennzeichnet sind.

Dieselbe Bedeutung liegt auch bei den meisten Sarkophagreliefs der dritten Gruppe nahe, bei welchen häufig statt der gewöhnlichen Fische mehr oder weniger deutlich Delphine dem Heilande zum Segnen dargeboten werden. Da diese Tiere von den alten heidnischen und christlichen Schriftstellern besonders als Sinnbilder der Freundschaft und Liebe bezeichnet werden (vgl. *Kraus,* Real-Encyklop. I 352 f.), weist auch dieser Umstand auf den symbolischen

Sinn der Darstellung hin. Dasselbe legt uns auch hier die so häufige Verbindung des Wunders der Brotvermehrung mit dem von Kana nahe. Sie begegnet uns auf den Sarkophagen wenigstens 26 mal, zuweilen in einer nur symbolisch zu erklärenden Weise (vgl. o. p. 182).

Von den übrigen Denkmälern seien hier nur noch die Epitaphien mit den bekreuzten Broten und den Fischen, die Elfenbein-Pyxis aus Karthago sowie die drei Beispiele erwähnt, bei welchen die Brote statt des Kreuzzeichens das Monogramm Christi tragen (s. o. p. 391. 393).

Wir sind daher berechtigt, die symbolische Beziehung des Wunders der Brotvermehrung auf die heilige Eucharistie als die von den altchristlichen Künstlern in den meisten Fällen an erster Stelle intendierte Bedeutung festzuhalten. Derselben entspricht auch die häufige Verbindung des Bildes der Volksspeisung mit der Auferweckung des Lazarus oder einem anderen Vorbilde der künftigen Auferstehung, wie wir sie schon in dem Fresko der Cappella greca finden. Wie bereits beim Wunder von Kana (p. 182 f.) hervorgehoben wurde, können wir darin eine schöne Illustration der Worte des Heilandes sehen: „*Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage*" (Joh 6,55).

191. Andere Bedeutungen der Darstellung. Diese nächstliegende symbolische Bedeutung der Bilder schließt nicht aus, daß der Beschauer auch auf andere Wahrheiten hingewiesen werden konnte. Die *Constitutiones apostolicae* (V 7 n. 28, ed. *Funk* I 261,27) benutzen neben einer Reihe von anderen Wundern auch die Brotvermehrung als Beweis für die Macht Christi, die Gläubigen von den Toten zu erwecken. Auch in diesem Sinne würde das Bild des Wunders einen passenden Platz an der Stätte des Todes haben. Doch wird sich, wie *Wilpert* bemerkt, fast unmöglich nachweisen lassen, bei welchen Darstellungen des Wunders „der Künstler oder Auftraggeber nicht die eucharistische Bedeutung, sondern diejenige der Constitu-

tiones apostolicae unterlegen wollte" (Malereien der Katakomben p. 293).

In der Zusammenstellung mit anderen Szenen mochte dieser Beweis der Allmacht Gottes die Christen in den bedrängten Zeiten der Verfolgung auch zum Vertrauen auf die göttliche Hilfe ermuntern. Die wunderbare Speisung der großen Volksmenge konnte ferner den Dank für die irdischen Gaben nahelegen, oder auch an das Brot des Lebens erinnern, das der Herr in seiner Lehre den Menschen darbietet.

Alle diese Erklärungen werden aber erst an zweiter Stelle in Betracht kommen können und sind bei manchen Denkmälern durch die ganze Weise der Darstellung vollständig in den Hintergrund gedrängt.

Nach dem Gesagten erscheinen die Bemerkungen von *F. X. Kraus* (Real-Encyklop. I 175 f.) und *H. Detzel* (Christl. Ikonogr. I 292) weniger zutreffend. Ersterer meint: „Die regelmäßig wiederkehrende Zusammenstellung des Wunders mit der Hochzeit zu Kana, der Heilung der Blutflüssigen oder des Blindgebornen legt nahe, daß der Sinn des Beschauers zunächst im Allgemeinen auf die Allmacht Gottes und seine Gewalt, die Kirche aus aller Drangsal zu reißen, hingewiesen wird. Diese Erklärung scheint durch das εἰς ἐλπίδα λαῶν in der Erzählung des Wunders in den sibyll. Büchern (VIII 278) bestätigt zu werden. Daß auch der Dank für die irdischen Gaben nahegelegt werden soll, wie *Martigny* meint, soll nicht in Abrede gestellt werden. Die Ausdeutung der Parabel [?] auf das Geheimnis der Eucharistie legt sich indessen näher . . . Ich möchte gleichwohl nicht behaupten, daß dies der nächstliegende Gedanke bei der so häufigen Darstellung des Wunders gewesen sei. *Augustin*, der zu wiederholten Malen (Tract. XXV in Joh. 6 = Opp. IV 647; Serm. in Evang. Marc. 8 = Opp. VII 508; Lib. de div. Quaest. = Opp. XI 351) die Ausdeutung desselben gibt, spricht von jener Erklärung nicht. An letzterer Stelle äußert er sich vielmehr in folgender, für die Ausdeutungen unserer Darstellungen vielleicht maßgebender Weise: ‚Et ideo secunda pastio populi, quae de septem panibus facta est, ad novi testamenti praedicationem recte intellegitur pertinere" etc.

Nach den obigen Ausführungen kann diese Erklärung für die Mehrzahl der Darstellungen unseres Wunders nicht an erster Stelle als maßgebend in Betracht kommen.

192. Zeugnisse der h. Väter über die Bedeutung des Wunders. Da die symbolische Beziehung des Wunders der Brotvermehrung auf die heilige Eucharistie in den Denkmälern gleich von den ältesten Zeiten an so häufig zum Ausdruck kommt und auch durch die Beschaffenheit und die Umstände des Vorganges und den Kontext des vierten Evangelisten nahegelegt wird, werden wir auch bei den Vätern einige Zeugnisse für dieselbe Auffassung erwarten dürfen. Allerdings sprechen sie sich nicht so häufig in diesem Sinne aus, als man vielleicht annehmen könnte. Der Grund mag zum Teil darin zu suchen sein, daß die Lehre von der heiligen Eucharistie zur Disciplina arcani gehörte, über die man eine gewisse Zurückhaltung zu beobachten pflegte.

Es fehlt jedoch keineswegs an ausdrücklichen Zeugnissen für jene symbolische Erklärung. Dahin gehören die schon früher (p. 171) angeführten Worte aus der Rede, die Papst *Liberius* bei der Einkleidung der h. Marcellina, der Schwester des h. *Ambrosius,* in der Peterskirche gehalten und die uns der große Kirchenlehrer von Mailand in seinem Werk „De virginibus“ aufbewahrt hat (III 1. *M.* 16,219 f.).

Längst vor Liberius und Ambrosius hatte *Origenes* denselben symbolischen Zusammenhang zwischen der Speisung des Volkes und dem heiligsten Sakramente nicht so sehr ausdrücklich ausgesprochen, als vielmehr ohne besondere Erläuterung als ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Er weist nämlich in seinem Kommentar zum Text des h. Matthäus auf die Worte des ersten Korintherbriefes hin: *„Darum sind unter euch viele Schwache und Kranke und entschlafen viele“* (1 Cor 11,30) und bemerkt dann, daß auch Christus, bevor er die gesegneten Brote der Menge vorlegen ließ, zuerst die Kranken heilte, „damit sie als Gesunde die gesegneten Brote empfingen. Denn solche, die noch krank sind, können die von Jesus gesegneten Brote nicht in sich aufnehmen. Diese sollten die Worte bedenken: *Es prüfe sich jeder selbst und so esse er von*

diesem Brote (1 Cor 11,28)" etc. (Comment. in Matth. X 25. *M.* 13,901 f.). Wie *Wilpert* mit Recht bemerkt, zeigt dieser unvermittelte Übergang von dem Wunder auf die h. Eucharistie, daß diese Symbolik den Gläubigen, an welche der Kommentar sich richtet, vollständig geläufig und daher schon lange Gemeingut der Kirche gewesen war (Fractio panis p. 10).

Denselben Gedanken spricht der h. *Ambrosius* in seinem Kommentar zu Lukas (*M.* 15,1685) und mit denselben Worten ein von *A. Mai* unter dem Namen des h. *Augustinus* veröffentlichter „Sermo in Evangelium: Misereor super turbam" aus: „Itaque nemo Christi Domini accipit cibum, nisi fuerit antea sanatus . . . Ubique igitur mysterii ordo servatur, ut prius per remissionem peccatorum vulneribus medicina tribuatur, postea caelestis mensae alimonia praebeatur" (Nova Patrum Bibliotheca I 363).

Weniger klar ist die Beziehung auf die h. Eucharistie ausgedrückt in dem Kommentar des h. *Hilarius:* „Acceptis igitur panibus atque piscibus Dominus respexit ad caelum, benedixit et fregit, Patri agens gratias post tempora legis ac prophetarum se in evangelicum cibum verti" (In Mt 14 n. 11. *M.* 9,1000 B). Dagegen finden wir beim h. *Johannes Chrysostomus* wiederum den gleichen Übergang vom Wunder der Brotvermehrung auf das Himmelsbrot (τὸν ἄρτον τὸν ἐπιουράνιον) der h. Eucharistie wie bei Origenes (Hom. 49. al. 50 in Mt n. 3. *M.* 58,500).

Wenn wir daher bei den Vätern, wie die von Kraus angeführten Worte des h. Augustinus zeigen, auch manche andere Erklärungen und Anwendungen dieses Wunders finden, so fehlt es doch in ihren Schriften keineswegs an Bestätigungen der in den Denkmälern der altchristlichen Kunst vorherrschenden symbolischen Beziehung desselben auf das heiligste Sakrament des Altares.

§ 7. Praktische Verwertung des Wunders

193. Verschiedene Anwendungen. In mannigfacher Hinsicht bietet die Erzählung der Evangelisten über

unser Wunder Anlaß zu einer Fülle von praktischen Anwendungen. Als unleugbarer Beweis der Allmacht Christi wird das Ereignis zunächst uns im Glauben an die Gottheit des Heilandes bestärken können. Außerdem muß die Liebe und Güte des Herrn, die sich gerade bei diesem Wunder in so rührender Weise offenbart, auch unsere Liebe zu ihm und das Vertrauen auf seine Hilfe wachrufen.

Das Beispiel Christi, der vor der Speisung im Namen aller das Dank- und Segensgebet zum himmlischen Vater spricht, lehrt uns ferner Gott dem Herrn für alle irdischen Gaben den gebührenden Tribut des Dankes zu entrichten. Seine großmütige Freigebigkeit, mit welcher er so reichlich alle beschenkt, die Ruhe und Ordnung, die er bei dem ganzen Vorgang beobachtet, und die Sorgfalt, mit der er auch die geringfügigen Reste aufheben läßt, enthalten ebenso nützliche Lehren für alle seine Schüler.

Wollen wir weiterhin nach der Anleitung der altchristlichen Denkmäler und den Aussprüchen der kirchlichen Schriftsteller auf die geistige Bedeutung und den symbolischen Sinn des Wunders achten, so werden wir dem h. Texte einerseits mit Bezug auf das Brot der Lehre und Predigt des göttlichen Wortes mancherlei Mahnungen für die Ausspender und die Empfänger desselben entnehmen können. Der unermüdliche und seiner selbst ganz vergessende Seeleneifer des göttlichen Lehrmeisters gibt allen seinen Dienern das herrlichste Beispiel für die eifrige und opferfreudige Verwaltung ihres großen und erhabenen Dienstes als Verkünder des Wortes Gottes. Die mächtige und großmütige Liebe, mit welcher er das irdische Brot für die Bedürfnisse des Leibes spendet, kann uns auch daran erinnern, daß er mit noch viel größerer Güte und Liebe stets bereit ist, durch sein Wort und seine Gnade den geistigen Hunger der Seelen zu stillen. Möchten seine Gläubigen sich nur nicht von den Scharen des Volkes dort am Gestade des Sees in dem Verlangen nach diesem Brote übertreffen lassen.

Noch viel mehr aber wird uns jenes wunderbare irdische Brot über das wahre Himmelsbrot lehren können, das uns Christus der Herr im heiligsten Sakramente spendet. Seine göttliche Allmacht, die er bei jenem Wunder in so liebenswürdiger Weise vor so vielen tausend Zeugen öffentlich und feierlich und sicher und unwiderleglich betätigte, verbürgt unserem Glauben auch das noch viel größere und herrlichere Wunder, das seine Liebe an dem eucharistischen Brote vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange an allen Orten bis zum Ende der Tage wirkt. Diese Liebe seines göttlichen Herzens, die schon bei jener leiblichen Speisung der Volksscharen so rührend sich offenbarte, erstrahlt im herrlichsten Glanze in seinem letzten Vermächtnis, in welchem er die Seinigen wahrhaft bis zum Ende geliebt hat. Wenn daher jene irdische Wohltat freudigen Dank und herzliche Liebe und begeisterte Hingabe an den mächtigen König und Messias wachrufen mußte, um wie viel mehr sollen nicht die tausendmal größeren Wunder des Herrn im Sakramente der Liebe dankbare und opferfreudige und großmütige Gegenliebe in aller Herzen zu wecken imstande sein!

Auf andere Anwendungen weist der ältere *Jansenius* hin: „Porro quod ad moralem spectat doctrinam, recte intellegitur Dominus hoc miraculo significare voluisse eis qui sibi adhaerent etiam in deserto, hoc est ubi nullum humanum auxilium adfuerit, nullum necessariorum bonorum defuturum, ac ob id praedicatoribus anxiam sollicitudinem parandi commeatum esse tollendam. Quod vero ad allegoricum pertinet sensum, satis fuerit simpliciter intellegere significatum esse tempus iam advenisse, in quo panis spiritualis verbi Dei et Corporis dominici Dei gratia multiplicatus a Christo primo auctore per manus Apostolorum et apostolicorum virorum esurienti diversarum turbarum et gentium multitudini esset distribuendus, idque in maxima copia, quam significant fragmentorum reliquiae. Itaque non sine mysterio extra Iudaeam et in deserto loco factum est hoc miraculum, idque in panibus quinque eisque hordeaceis, nimirum quia relictis Iudaeis gentes incultae et esurientes pane spirituali magis erant pascendae“ etc. (Comment. in concord. c. 57 p. 442).

194. Das Wunder in der Liturgie und Predigt. In der kirchlichen Liturgie hat die Erzählung von

der ersten Brotvermehrung nach dem Texte des h. Johannes (6,1—15) ihren Platz als Perikope am vierten Fastensonntage, während das Evangelium von der zweiten wunderbaren Speisung nach dem Bericht des h. Markus (8,1—9) am sechsten Sonntage nach Pfingsten gelesen wird. Am ersteren Sonntage wird als Homilie in der dritten Nokturn ein Abschnitt aus dem 24. Traktat des h. *Augustinus* über das Evangelium des h. Johannes verwendet; beim zweiten Wunder dient als Lesung ein Kapitel aus dem Kommentar des h. *Ambrosius* zum Lukasevangelium.

Im Anschluß an das Sonntagsevangelium behandelt *Matthias Faber* unter anderen folgende Themata: 5. Panes hodierni evangelii typus Eucharistiae (I. Quoad ritum conficiendi: II. Quoad modum; III. Quoad integritatem Christi in sacramento; IV. Quoad sufficientiam unius speciei; V. Quoad dispositionem; VI. Quoad effectum; VII. Quoad universitatem); 6. Manna Eucharistiae typus (I. Quantum ad Eucharistiam secundum se; II. Quantum ad effectum eius; III. Quantum ad suscipientes; IV. Quantum ad ministrum); 8. Circumstantiae eleemosynae; 11. Stimuli ad frequentem communionem; 12. Praeparatio ad s. communionem; 13. Qua ratione omnes saturari, immo et panes suos multiplicare queant (I. Si laborent; II. Si fiduciam in Deum habeant; III. Si pro acceptis beneficiis gratias agant; IV. Si Dei beneficia laudent quantumvis modica; V. Si sint temperantes; VI. Si liberales sint erga pauperes) (Conciones II 438—506).

Bossuet (Oeuvres XII 585—646) bietet uns zunächst eine Predigt „Sur nos dispositions à l'égard des nécessités de la vie" („Notre évangile nous avertit de prendre garde 1. de rechercher avec empressement le nécessaire; 2. de dissiper inutilement le superflu; 3. de désirer avec ambition, de désirer démesurément l'extraordinaire"; in einer zweiten Predigt am gleichen Sonntag handelt er von dem Ehrgeiz im Anschluß an den Text Joh 6,15, den auch *Faber* benützt zu einem Unterricht über das Thema: „Laquei daemonis qui potissimum fugiendi".

Heinrich Förster schildert in seiner Homilie über das Evangelium Jesum als Ernährer und Versorger der Seinen, welche 1. sie dem Leibe nach speist, 2. ihnen auch das Brot des Geistes reicht, und 3. sie hinweist auf das Brot des himmlischen Lebens (Homilien[5] p. 220—32); in den „Predigten" handelt er am gleichen Sonntage über das h. Abendmahl (6. Aufl. p. 209—20); in seinen „Zeitpredigten" spricht er von der christlichen Freiheit im Anschlusse an die sonntägliche Epistel.

A. Hungari bietet in seinen „Musterpredigten" über das Evangelium des vierten Fastensonntages zwölf Predigten (XI³ 294—384) unter anderen die Betrachtung von *J. B. Hirscher* über den Text des Evangeliums; ferner von *J. M. Sailer*, der im Inhalt des Evangeliums 1. die Größe Jesu Christi und 2. die Würde des Christen zeigt; *F. X. Kriegstötter* behandelt das Thema: Warum ist Christus der Prophet, welcher in die Welt kommen soll?, und *F. Darup* die Frage: Warum wich Jesus dem jüdischen Volke immer aus, wenn es ihn zur Königswürde erheben wollte? Der Herausgeber selbst erklärt im Anschluß an das Evangelium „die christliche Barmherzigkeit in Beziehung auf das leibliche Wohl des unglücklichen Nebenmenschen", während *J. M. Mentges* das Wohltun in Christus und die Dankbarkeit in dem Volke allen zur Nachahmung vorstellt. In anderer Weise zeigt *F. Hinterberger*, worin auch wir Jesum und seine Jünger zum Vorbild unseres Nachahmens wählen sollen (1. in der unausgesetzten Tätigkeit; 2. in der Liebe zu dem Nebenmenschen; 3. im Vertrauen auf Gott; 4. In der weisen Sparsamkeit; 5. in der Demut). Die Beziehung auf das heiligste Sakrament heben hervor *B. Abbt*, der die Ähnlichkeit zwischen den leiblichen Broten in der Wüste und den geistigen Broten auf unseren Altären erläutert, und *J. B. Weigl*, welcher aus der Art und Weise der Volksspeisung in der Wüste eine Anleitung entnimmt, wie man mit Segen die heilige Kommunion empfangen kann.

Vgl. ferner *Lierheimer* p. 177—93; *Berens* II 269—78: *de Ponte* III med. 17 (ed. *Lehmkuhl* III 184—95); *L'évangile médité* II 268—77; *Müllendorff*, Öffentl. Leben p. 146—52; *Lohmann* III 316—23. 275—7; *Meschler* I 421—8. — *Nebe* II 172—96 (p. 196: „Ernste Passionsmahnungen: 1. Komm zu Jesu in die Stille; 2. erkenne deine Armut im Geiste; 3. sättige dich mit dem Brod des Lebens; 4. mache den Herrn zu deinem Könige"). — Vgl. auch die Literatur zu Nr. VII p. 403. 422—4.



VII. Die zweite Brotvermehrung

Mt 15,29—39. Mc 8,1—10

Vgl. S. *Joh. Chrysost.*, In Mt hom. 53 al. 54 n. 1 f. (*M.* 58,525—7). S. *Augustinus*, De cons. Evang. II 50; sermo 95 (*M.* 34,1130 f.; 38,581—3). *Ps.-Augustinus*, Sermo 81 in appendice (*M.* 39,1902—4). S. *Maximus Taur.*, Sermo 107; expositiones de capitulis evangeliorum XXII (*M.* 57, 743—6. 829).

Ludolphus de Sax., I c. 91 p. 384—9. *Jansenius Gand.* c. 63 p. 479—83. *Salmeron* VI tract. 31 p. 199—204. *Trench* p. 381—4. *Edersheim* II 63—7. *Fouard* II 14—7. *Le Camus* II 138 f. *Grimm* III 591—604. *Bruce* p. 218—21. *Laidlaw* p. 105—15. *Taylor* p. 307—18. — Vgl. ferner die Kommentare zu Mt und Mc ll. cc. und die zu Nr. VI p. 329 angegebene Literatur.

§ 1. Text und Übersetzung

195. Das Wunder der zweiten Brotvermehrung erzählen uns Matthäus und Markus in folgender Weise:

Mt 15,29—39:

29. Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ.

30. Καὶ προσῆλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλούς, κυλλούς, τυφλούς, κωφοὺς καὶ ἑτέρους πολλούς, καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς,

Mc 8,1—10:

Mt 15:

31. ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας, κυλλοὺς ὑγιεῖς καὶ χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας· καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ.

32. Ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν· καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστεις οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ.

33. Καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· Πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι, ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον;

34. Καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Πόσους ἄρτους ἔχετε; Οἱ δὲ εἶπαν· Ἑπτά, καὶ ὀλίγα ἰχθύδια.

35. Καὶ παραγγείλας τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τὴν γῆν,

36. ἔλαβεν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις.

37. Καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων ἦραν ἑπτὰ σπυρίδας πλήρεις.

38. Οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν τετρακισχίλιοι ἄνδρες χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.

39. Καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια Μαγαδάν.

Mc 8:

1. Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος, καὶ μὴ ἐχόντων τί φάγωσιν, προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς λέγει αὐτοῖς·

2. Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν·

3. καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ· καί τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ἥκασιν.

4. Καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, ὅτι πόθεν τούτους δυνήσεταί τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας;

5. Καὶ ἠρώτα αὐτούς· Πόσους ἔχετε ἄρτους; Οἱ δὲ εἶπαν· Ἑπτά.

6. Καὶ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ἵνα παρατιθῶσιν, καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ.

7. Καὶ εἶχαν ἰχθύδια ὀλίγα· καὶ εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι.

8. Καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν περισσεύματα κλασμάτων ἑπτὰ σπυρίδας.

9. Ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι, καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς.

10. Καὶ εὐθὺς ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά.

Mt 15,30. παρα τ. π.: υπο τ. π. D, b. — 31. λαλουντας: ακουοντας B, aeth., 3 Minusk.; ακουοντας, αλαλους λαλουντας c, 15 Minusk.;

— κυλλ. υγιεις fehlt in ℵ, kopt., Syr. Cur., aeth., It. (meist.), Vulg. u. a. — 32. ημεραι τρεις: ημερας τρεις ℵ und viele Minusk. — 35. 36. παραγγειλας und ελαβεν ℵ B D u. a.; εκελευσε und και λαβων C E F etc., Text. rec. — 39. Μαγαδαν ℵ B D, Syr. Curet. und Sinait., It. (meist.), Vulg. *(Magedan)*; Μαγδαλαν C M und einige Minusk., kopt.; Μαγδαλα E F G etc., arm., aeth., Text rec.; *Magdu* Pesch.

Mc 8,1. παλιν πολλου ℵ B D etc.; παμπολλου A E G etc., Text. rec. — 2. ημεραι τρεις: ημεραι τρις εισιν απο ποτε ωδε εισιν D, It. (meist.); *ecce iam triduo sustinent me* Vulg., ähnlich f g[1] l q. — 3. ηκασιν ℵ A C etc., It., Vulg., syr., arm., aeth.; εισιν B L Δ, kopt.; *Tisch.*, *Nestle.* — 7. ευλογησας: ευχαριστησας D, q. — 10. Δαλμανουθα: Μελεγαδα D*, Μαγαδαν D², Μαγεδα 28, ähnlich a b c d ff² i, Syr. Sinait. *(in collem Magedan)*; Μαγδαλα 6 Minusk., kopt., goth. (Μαγδαλαν).

Mt 15,29—39:	Mc 8,1—10:
29. Et cum transisset inde Jesus, venit secus mare Galilaeae: et ascendens in montem sedebat ibi.	
30. Et accesserunt ad eum turbae multae, habentes secum mutos, caecos, claudos, debiles et alios multos: et proiecerunt eos ad pedes eius et curavit eos:	
31. ita ut turbae mirarentur videntes mutos loquentes, claudos ambulantes, caecos videntes: et magnificabant Deum Israel.	1. In diebus illis iterum cum turba multa esset nec haberent quod manducarent, convocatis discipulis suis, ait illis:
32. Jesus autem, convocatis discipulis suis dixit: Misereor super turbam, quia triduo iam perseverant mecum et non habent quod manducent: et dimittere eos ieiunos nolo, ne deficiant in via.	2. Misereor super turbam, quia ecce iam triduo sustinent me nec habent quod manducent: 3. et si dimisero eos ieiunos in domum suam, deficient in via: quidam enim ex eis de longe venerunt.
33. Et dicunt ei discipuli: Unde ergo nobis in deserto panes tantos, ut saturemus turbam tantam?	4. Et responderunt ei discipuli sui: Unde illos quis poterit hic saturare panibus in solitudine?
34. Et ait illis Jesus: Quot habetis panes? At illi dixerunt: Septem, et paucos pisciculos.	5. Et interrogavit eos: Quot panes habetis? Qui dixerunt: Septem.
35. Et praecepit turbae, ut discumberent super terram.	6. Et praecepit turbae discumbere super terram.
36. Et accipiens septem panes et pisces et gratias agens, fregit	Et accipiens septem panes gratias agens fregit et dabat discipu-

Mt 15:

et dedit discipulis suis et discipuli dederunt populo.

37. Et comederunt omnes et saturati sunt. Et quod superfuit de fragmentis, tulerunt, septem sportas plenas.

38. Erant autem qui manducaverunt, quattuor millia hominum, extra parvulos et mulieres.

39. Et dimissa turba, ascendit in naviculam: et venit in fines Magedan.

Mc 8:

lis suis, ut apponerent, et apposuerunt turbae.

7. Et habebant pisciculos paucos: et ipsos benedixit et iussit apponi.

8. Et manducaverunt et saturati sunt: et sustulerunt quod superaverat de fragmentis, septem sportas.

9. Erant autem qui manducaverant quasi quattuor millia: et dimisit eos.

10. Et statim ascendens navim cum discipulis suis, venit in partes Dalmanutha.

Mt 15:

„29. Und als Jesus von dort weggezogen war, kam er an den See von Galiläa, und er stieg auf den Berg und setzte sich dort. 30. Und es kamen viele Leute zu ihm, die Lahme, Krüppel, Blinde, Stumme und mancherlei andere bei sich hatten, und sie legten dieselben zu seinen Füßen nieder und er heilte sie, 31. so daß die Menge sich wunderte, da sie sahen, wie die Stummen redeten, die Krüppel wieder gesund waren und die Lahmen einherwandelten und die Blinden sahen; und sie priesen den Gott Israels. 32. Jesus aber rief seine Jünger zu sich und sprach: Mich erbarmet des Volkes, denn schon drei Tage harren sie bei mir aus und haben nichts zu essen; und ich will sie nicht hungrig entlassen, damit sie nicht etwa unterwegs erliegen.

Mc 8:

„1. In jenen Tagen, als wiederum viel Volk da war, und sie nichts zu essen hatten, rief er die Jünger zu sich und sagt ihnen: 2. Mich erbarmet des Volkes, denn schon drei Tage harren sie bei mir aus und haben nichts zu essen; 3. und wenn ich sie hungrig nach Hause gehen lasse, werden sie unterwegs erliegen; und manche von ihnen sind weither gekommen.

Mt 15:

33. Und es sagen ihm die Jünger: Woher erhalten wir in der Wüste Brot genug, um so viel Volk zu sättigen?

34. Und es sagt ihnen Jesus: Wie viel Brote habt ihr? Sie aber sprachen: Sieben, und wenige Fischlein. 35. Und er befahl dem Volke, sich auf die Erde zu lagern, 36. und nahm die sieben Brote und die Fische und dankte und brach und gab den Jüngern, die Jünger aber reichten den Scharen.

37. Und es aßen alle und sättigten sich; und die Überbleibsel der Stücke sammelten sie, sieben Körbe voll. 38. Die aber gegessen hatten, waren viertausend Mann, ohne Weiber und Kinder. 39. Und er entließ die Leute und bestieg das Schiff und kam in das Gebiet von Magadan".

Mc 8:

4. Und es antworteten ihm seine Jünger: Woher kann denn einer Brot nehmen, um diese hier in der Wüste zu sättigen? 5. Und er fragte sie: Wie viel Brote habt ihr? Sie aber sprachen: Sieben. 6. Und er befahl dem Volke, sich auf die Erde zu lagern, und er nahm die sieben Brote und dankte und brach und gab seinen Jüngern, damit sie vorlegten, und sie legten dem Volke vor. 7. Sie hatten auch einige wenige Fischlein; und er segnete sie und ließ auch diese vorlegen.

8. Und sie aßen und sättigten sich; und sie hoben die Überbleibsel der Stücke auf, sieben Körbe. 9. Es waren aber etwa viertausend,

und er entließ sie. 10. Und sogleich bestieg er mit seinen Jüngern das Schiff und kam in die Gegend von Dalmanutha".

§ 2. Umstände des Wunders

196. Die Zeit des Wunders. Der Zeit nach werden wir das Wunder der zweiten Brotvermehrung nach den Andeutungen des Textes und Kontextes bei beiden Evangelisten einige Wochen nach dem Osterfeste im letzten Jahre der öffentlichen Tätigkeit Jesu ansetzen müssen. Nach der ersten wunderbaren Speisung war der Heiland nach einem kurzen Aufenthalt in der Landschaft von Gennesaret westwärts an die Küste in das Gebiet von Tyrus und Sidon gezogen und hatte sich dann, wie es scheint in einem weiten Bogen um das eigentliche Galiläa herum, östlich in die Gegend der Dekapolis jenseits des Jordan begeben. Schon diese längere Reise nahm wahrscheinlich

mehrere Wochen in Anspruch. Obwohl uns die Evangelisten aus dieser ganzen Zeit nur die Begegnung mit der Kananäerin und die Heilung des Taubstummen berichten, werden wir doch auch einen etwas längeren Aufenthalt im Gebiet der Zehnstädte annehmen dürfen. Markus scheint darauf hinzuweisen mit der allgemein gehaltenen Zeitbestimmung „*in jenen Tagen*“ (ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις 8,1; vgl. 1,9) und auch die Ansammlung der großen Volksmenge aus dem größtenteils heidnischen Gebiete, in welchem der Herr die größeren Städte und Ortschaften in der Regel vermieden haben wird, dürfte eher zu einem solchen längeren Aufenthalte passen.

Wenn wir daher die erste Brotvermehrung nach der ausdrücklichen Bemerkung des Evangelisten (Joh 6,4; vgl. o. p. 340. 344) in eine der letzten Wochen vor dem Osterfeste verlegen müssen, so erhalten wir als Zeitpunkt dieser zweiten Speisung wahrscheinlich eine der Wochen zwischen Ostern und Pfingsten. *Grimm* macht darauf aufmerksam, daß in dieser Zeit, einen Monat nach dem eigentlichen Passah, am vierzehnten Tage des zweiten Monates nach der Bestimmung des Gesetzes (Num 9,6) diejenigen ihr Passah feierten, welche durch irgend einen gesetzlichen Grund verhindert gewesen waren, an der Hauptfeier teilzunehmen (Leben Jesu III[2] 602 f.). So würde sich auch bei dem zweiten Brotwunder eine Beziehung auf das Passahfest ergeben.

197. Der Schauplatz des Wunders. Über den Schauplatz des Wunders geben uns die Evangelisten hier weniger bestimmte Andeutungen als bei der ersten Speisung. Als ziemlich sicher werden wir annehmen müssen, daß auch dieses Wunder auf der Ostseite des Sees von Gennesaret und wiederum in einer einsamen Gegend gewirkt wurde. Einige meinen daher, daß Christus „absichtlich die Stätte aufgesucht habe, die er vor wenigen Wochen durch seine Gegenwart, durch das Wunder der [ersten] Brotvermehrung geheiligt hatte“ (*Grimm* aaO. p. 593). Doch

dürfte diese Annahme den Voraussetzungen des h. Textes nicht ganz entsprechen. Denn während beim ersten Wunder die Jünger den Heiland darauf aufmerksam machen, er möge das Volk entlassen, damit es in den nahen Ortschaften und Gehöften Mundvorrat und Unterkunft finden könne (Mt 14,15. Mc 6,35 f. Lc 9,12), fehlt hier jeder Hinweis auf die Nähe bewohnter Orte. Eine solche Voraussetzung scheint vielmehr den Worten Jesu nicht zu entsprechen: „*Ich will sie nicht hungrig entlassen, damit sie nicht etwa unterwegs erliegen*“ (Mt 15,32. Mc 8,3).

Es dürfte daher wahrscheinlicher sein, daß wir den Ort dieser zweiten Speisung weiter südlich im Gebiete der Dekapolis, doch in der Nähe des Seeufers zu suchen haben (vgl. *Edersheim* II 63). Auf das Ostufer weist uns namentlich der Zusammenhang bei Markus hin. Die Seefahrt nach Magadan oder Dalmanutha, welche sich an die Entlassung des Volkes anschloß, steht dieser Annahme nicht im Wege, auch wenn wir das Gebiet dieser wenig bekannten Orte am südöstlichen Ufer suchen wollen (s. u).

Eine schon von den alten Pilgerschriften bezeugte Tradition verlegt allerdings den Schauplatz des Wunders auf die Westseite des Sees an den Fuß des *Qarn Ḥaṭṭin,* in gerader Richtung etwa 6 Kilometer westlich von Tiberias, wo einige mit dem Namen *Ḥadjar en-Naṣârâ* bezeichneten Basaltblöcke am Wege zum *Chân Lûbiye* den Ort mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit angeben (vgl. Fr. *Liévin de Hamme,* Guide Indicateur[4] III 165—7). Den ältesten Hinweis auf diese Tradition, wenn auch in unbestimmter Form, dürfte das sogenannte Epitaphium oder die Peregrinatio Paulae enthalten, die der h. *Hieronymus* im Jahre 404 an Eustochium sandte (Epist. 108 bei *Tobler-Molinier,* Itinera hierosolymitana I 29—40. *M.* 22,878—906). In derselben heißt es im 17. Kapitel: „Inde [von Samaria] cito itinere percurrit Nazareth, nutriculam Domini, Cana et Capharnaum, signorum eius familiares, lacum Tiberiadis, navigante Domino sanctificatum, et solitudinem, in qua multa populorum millia paucis saturata sunt panibus, et de reliquiis vescentium impleti sunt cophini duodecim tribuum Israel. Scandebat montem Tabor“ etc. (Itinera I 38).

Genauer bezeichnet schon den Ort der heutigen Tradition der Pilger *Theodosius* um das Jahr 530 (c. 2): „De Tyberiada usque Magdale, ubi domna Maria nata est, milia II. De Magdale usque ad septem fontes, ubi domnus Christus baptizavit apostolos, milia II, ubi et satu-

ravit populum de quinque panibus et duobus piscibus. De septem fontibus usque in Capharnaum milia II" etc. (ed. *P. Geyer* im Corpus script. eccl. lat. 39,137 f.; ed. *Gildemeister* p. 16).

Ganz in Verwirrung geraten scheint über diesen Punkt das Itinerarium des *Anonymus Placentinus* um 570 (c. 9): „Deinde [nach Erwähnung von Scythopolis, Sebaste und einiger Orte der Samaritaner] venimus in loco, ubi Dominus de quinque panibus quinque milia populos saciavit, extensa campania, oliveta et palmeta. Ex hoc venimus in loco, ubi baptizatus est Dominus noster" (ed. *P. Geyer* p. 165; ed. *Gildemeister* p. 7).

Hingegen tritt die Tradition wieder klarer hervor bei *Arculfus-Adamnanus* um 670 (II 24 f.): „De illo loco, in quo Salvator quinque panes et duos benedixit pisces. Ad quem locum noster saepe memoratus pervenit Arculfus, cuius herbosus et planus campus, ex qua die in eo Salvator quinque milia quinque panibus et duobus piscibus saturavit, numquam aratus est. In quo nulla cernuntur aedificia; quasdam solummodo columnas paucas Arculfus aspexit lapideas super marginem illius fonticuli iacentes, de quo illi eadem biberunt ut fertur die, qua Dominus esurientes eos tali refectione recreavit. Qui videlicet locus citra mare Galilaeae est, respiciens civitatem Tiberiadem ab australi plaga sibi occurrentem". Im folgenden Kapitel „De Capharnaum" wird über die Lage noch hinzugefügt: „Qui ab Hierosolymis discendentes Capharnaum adire cupiunt, ut Arculfus refert, per Tiberiadem via vadunt recta, deinde secus lacum Cinereth, quod est et mare Tiberiadis et mare Galilaeae, locumque superius memoratae benedictionis pervium habent, a quo per marginem eiusdem supra commemorati stagni non longo circuitu Capharnaum perveniunt" (ed. *Geyer* aaO. p. 273; *Tobler-Molinier* I 183). Dasselbe wiederholt der h. *Beda Venerabilis* in seiner Schrift „De locis sanctis" (c. 16. *Tobler-Molinier* I 229).

Mit den sieben Quellen (Heptapegon; *'Ain eṭ-Ṭâbigha*) bringt auch das „Commemoratorium de casis Dei" um das Jahr 808 den Schauplatz des Wunders in Verbindung: „Supra mare Tiberiadis monasterium quod vocatur Heptapegon, ubi Dominus satiavit populi sui quinque panibus et duobus piscibus quinque millia. Ibi sunt monachi X. Item iuxta mare ecclesia, quam vocant duodecim thronorum; et ibi fuit Dominus cum discipulis suis; ibi est mensa, ubi cum illis sedit" (*Tobler-Molinier* I 303 f.).

Auf die späteren mittelalterlichen Zeugnisse können wir hier nicht näher eingehen. Trotzdem die Überlieferung schon frühe auftritt und sich bis in die Gegenwart erhalten hat, wird sie doch für die Bestimmung des Schauplatzes unseres Wunders nicht in Betracht kommen. können. Denn die Speisung der Fünftausend, von welcher die meisten der angeführten Zeugnisse reden, muß nach den übereinstimmenden

Angaben aller Evangelisten notwendig auf das östliche Seeufer verlegt werden, und auch für die zweite Speisung der Viertausend weist uns der h. Text mit so großer Wahrscheinlichkeit auf die gleiche Ostseite hin, daß die entgegenstehende Tradition, die zunächst unbestimmt im Anfang des fünften Jahrhunderts auftaucht, dagegen nicht in Anschlag gebracht werden kann.

Die Anhöhe oder den Berg, wo der Heiland sich niederließ (Mt 15,29), werden wir wahrscheinlich unter den Hügeln am östlichen Ufer zu suchen haben. Doch ist eine genauere Bestimmung des Platzes nicht möglich, trotzdem der Evangelist nach der Erklärung einiger die Höhe durch den beigefügten Artikel als eine in der Gegend bekannte bezeichnet. Wahrscheinlich will er uns aber damit nur auf das hochgelegene, einsame und öde Plateau im Gegensatz zu dem niedrigen Ufergelände hinweisen.

Es würde dazu stimmen, daß hier beim zweiten Wunder nicht wie beim ersten von einem Lagern im Grase oder im grünen Grase die Rede ist. Es heißt vielmehr nur, daß die Leute sich auf die Erde (ἐπὶ τὴν γῆν) niederließen (Mt 15,35. Mc 8,6). Auch der späteren Jahreszeit entspricht dieser wohl nicht ganz zufällige Unterschied in dem Berichte über die beiden Wunder recht gut; denn wie schon früher bemerkt wurde, kann das grüne Gras, welches in den Wochen vor Ostern noch ringsum die Fluren namentlich in der Uferebene bedeckt, nur kurze Zeit den Strahlen der immer heißer brennenden Sonne Widerstand leisten. Wo anfangs April noch alles im herrlichsten Frühlingskleide prangte, findet der Pilger anfangs Mai nur mehr eine öde, versengte Fläche.

198. *Die Volksmenge.* Hinsichtlich der Volksmenge dürfte noch ein Umstand Beachtung verdienen, der sich aus dem Kontexte beim h. Markus ergibt. Christus hatte sich in den letzten Wochen vor dem Wunder längere Zeit unter einer größtenteils heidnischen Bevölkerung aufgehalten. Die Leute, welche sich um ihn scharten, werden deshalb wahrscheinlich auch zu einem großen Teile Heiden gewesen sein. Auch die Worte: *„Und sie priesen den Gott*

Israels“ (Mt 15,31) können darauf hinweisen. Zu ihnen gesellten sich dann auch die Bewohner der Ortschaften in der Nähe des Sees, wo seine Ankunft bald bekannt werden mußte.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst die Lösung der kritischen Schwierigkeit, daß „die Menge von 4000 Leuten nach dem großen Abfall der Galiläer (Joh 6,66) nicht mehr recht begreiflich ist“ (*F. Barth*, Hauptprobleme[2] p. 137). Man lasse doch nur die Erzählung in ihrem Kontext beim Evangelisten stehen und sehe sich diesen Kontext etwas genauer an, bevor man durch haltlose Hypothesen sich zur Leugnung der Geschichtlichkeit dieser zweiten Speisung einer großen Volksmenge verleiten läßt.

Die Zahl 4000, welche beide Evangelisten angeben, konnte leicht auf ähnliche Weise in annähernder Schätzung festgestellt werden wie bei der ersten großen Speisung.

§ 3. Erklärung des Textes

199. Die dreifache Veranlassung des Wunders (Mt 15,29—31. Mc 8,1). Weil der Verlauf des Wunders ganz demjenigen bei der ersten Brotvermehrung entspricht, können wir uns hier bei der Erklärung des Textes kurz fassen.

Die Veranlassung zu dem Wunder war auch hier wiederum eine dreifache, nämlich zunächst wieder die Ansammlung einer großen Menge Volkes beim Heiland. Während Markus nur ganz kurz die Tatsache erwähnt (8,1), gibt uns Matthäus eine anschauliche und in ihrer Einfachheit wahrhaft erhabene und rührende Schilderung der Szene. Jesus, der mächtige Helfer in jeglicher Not, läßt sich angesichts der herbeiströmenden Scharen im Kreise seiner Jünger auf einer kleinen Anhöhe nieder. Von allen Seiten ziehen die Leute in Gruppen herbei, zum Teil aus weitentlegenen Ortschaften. Sie führen und tragen allerlei Kranke mit sich, Lahme und Krüppel und Blinde

und Stumme und mancherlei andere, die sie hilfesuchend voll Vertrauen zu den Füßen desjenigen niederlegen, der allein noch Hilfe und Trost gewähren kann. Es ist ein großartiges Schauspiel, diese hirtenlose Herde mit all ihren Nöten und Leiden hier in der stillen Einsamkeit zu den Füßen des guten Hirten.

Daß sie nicht vergebens zu ihm eilten, dafür bürgte ihnen seine oft erprobte Macht und seine nie versiegende mitleidige Liebe. Auch jetzt werden aller Wünsche wieder erfüllt: die Stummen reden, die Krüppel sind gesund, die Lahmen gehen, die Blinden sehen und alles Volk lobt und preist den Gott Israels (Mt 15,29—31).

Drei Tage hindurch dauerte dies wunderbare Schauspiel, bei welchem Jesus sicherlich wie bei anderen Gelegenheiten seine helfende Tätigkeit für die leiblichen Nöten zugleich mit der Sorge für die geistige Belehrung des Volkes zu verbinden wußte. Eben diese lange Dauer der fast ununterbrochenen Wirksamkeit für die stets sich mehrenden Scharen gab den zweiten Anlaß zum Wunder. Mochten auch am Abend des ersten Tages einige von den Geheilten mit ihren Begleitern nach Hause ziehen, so harrten doch die meisten beim Heilande aus. Die Nacht unter freiem Himmel zu verweilen, konnte zur Sommerszeit und in der Nähe des tiefliegenden Seekessels keine Schwierigkeit bereiten. Während der drei Tage aber mußten die Vorräte, wenn die Leute solche mitgebracht hatten, jedenfalls ganz aufgezehrt sein.

Dazu kam dann als dritte Veranlassung die einsame Gegend, in der ringsumher kein Mundvorrat zu haben war. Es traf dies hier beim zweiten Wunder wie es scheint in noch höherem Maße als beim ersten zu, da der Gedanke, die Leute in die benachbarten Ortschaften zu entlassen, von keinem auch nur in Erwägung gezogen wird.

Ebenso wird wohl auch nicht ganz zufällig allein beim ersten Male an eine etwaige Unterkunft der Volksmenge in den Dörfern und Gehöften der Umgegend erinnert; denn in den Wochen vor Ostern, da kaum die winterliche Regenzeit vorüber war, mochte ein Übernachten

unter freiem Himmel noch bedenklich erscheinen, während es einige Wochen nach Ostern ohne Schwierigkeit geschehen konnte.

200. Die nächste Vorbereitung des Wunders (Mt 15,32 f. Mc 8,2—4). Der Bericht über das Wunder selbst bedarf nach dem zum Texte der ersten Speisung Gesagten keiner ausführlichen Erklärung mehr. Christus selbst äußert hier zuerst den Aposteln sein Mitleid mit den hungernden Scharen und tut ihnen seine Absicht kund, die Volksmenge vor der Entlassung zu speisen (Mt 15,32. Mc 8,2 f.). Er hebt dabei drei Gründe hervor, die ihn dazu bestimmen: die Leute harren schon drei Tage bei ihm aus und sie haben keine Nahrung mehr und der Weg nach Hause ist zu weit für sie, zumal manche von fernher herbeigeeilt sind.

Die Jünger erheben auch jetzt wieder das Bedenken, das sie schon beim ersten Male geäußert hatten: *„Woher sollen wir hier in der Einsamkeit Brote genug bekommen, um so viel Leute zu sättigen?“* (Mt 15,33. Mc 8,4). Auf den ersten Blick könnte es befremdlich erscheinen, daß sie trotz der bei der ersten Speisung gemachten Erfahrungen doch wieder ganz ebenso ratlos sind wie früher und daß sie die schon so oft gesehenen göttlichen Machterweise ihres Meisters ganz vergessen zu haben scheinen. Die Kritiker heben daher auch der Reihe nach diese auffallende Ratlosigkeit als besten Beweis für ihre Annahme hervor, daß wir in dieser zweiten Brotvermehrung nur „eine alte Doublette“ zur ersten zu erkennen hätten. Ihre Entstehung würde sich daraus erklären, daß „Markus aus anderer Quelle als seiner Erinnerung an die Predigten des Petrus einen Bericht über die Speisung erhalten habe, welcher ihm wegen seiner starken Abweichungen auf ein zweites Ereignis zu deuten schien, und denselben in sein Buch aufgenommen habe; Matthäus ist ihm darin gefolgt, Lukas dagegen nicht“ (*F. Barth,* Hauptprobleme[2] p. 137 f.).

Doch genauer besehen erscheint der Beweis sehr wenig stichhaltig. Denn wenn wir einstweilen selbst die Möglichkeit dieser Erklärung und die Benutzung der von ihr vor-

ausgesetzten Quelle durch Markus dahingestellt sein lassen, so läßt sich doch mit einer solchen Möglichkeit nichts gegen die Glaubwürdigkeit der beiden Evangelisten beweisen. Sie berichten uns die beiden Tatsachen mit ihren in vielen Punkten ganz verschiedenen Umständen als zwei wirkliche und voneinander zu unterscheidende Ereignisse und ihr ausdrückliches Zeugnis läßt sich nicht durch eine derartige unbewiesene Möglichkeit entkräften. Die Frage der Jünger gibt gar keine Berechtigung zur Annahme dieser möglichen Voraussetzung. Denn gerade das Evangelium des h. Markus bietet uns überall die Beweise dafür, wie schwer es den Aposteln wurde, mit dem Glauben an den Sohn Gottes vollen Ernst zu machen (*Grimm* III 596). Gleich nach der ersten Brotvermehrung hatte der Evangelist schon bemerkt, daß sie auch bei den Broten noch nicht zur Einsicht gekommen waren wegen ihres verblendeten Herzens (Mc 6,52). Seither waren wieder mehrere Wochen vergangen, in welchen sie nur ab und zu ein Wunder gesehen, für ihren eigenen oder für fremden Unterhalt aber keinerlei Erweise der Macht ihres Meisters wahrgenommen hatten. Bei ihrer ganzen Stimmung, bei der großen Schwäche und Unvollkommenheit, die sie so oft beweisen, und bei der Schwerfälligkeit, mit der sie sich zum vollen Glauben aufschwingen, kann es uns daher gar nicht auffallend erscheinen, daß sie auch jetzt wieder keinen Rat wußten und die Absicht ihres Meisters, die seine Worte ihnen deutlich genug anzeigten, nicht verstanden.

201. Die wunderbare Speisung; Entlassung der Menge (Mt 15,34—39. Mc 8,5—10). Auf die verlegene Frage seiner Jünger erwidert Christus mit der Gegenfrage: „*Wie viel Brote habt ihr?*“. Die trockene Antwort lautet: „*Sieben, und wenige Fischlein*“ (Mt 15,34). Der Bericht des Markus trennt die Brote und Fische von einander und trägt die Bemerkung über die letzteren später nach (Mc 8,5. 7).

Ähnlich wie beim ersten Male läßt nun der Heiland die Volksmenge sich lagern; dann nahm er die sieben

Brote und die wenigen Fischlein und sprach das Dank- und Segensgebet und ließ die Gaben den Scharen vorlegen (Mt 15,35 f. Mc 8,6 f.).

Die Evangelisten lassen es auch hier unentschieden, ob die Vorräte für den Herrn und seine Begleiter dienen sollten, oder sich sonst unter der Menge fanden. Das erstere dürfte hier aber wahrscheinlicher sein, da die Apostel nicht erst „gehen und schauen" sollen und auch sogleich über den Vorrat Bescheid wissen.

Über die Qualität der Brote wird hier nichts bemerkt. Es folgt daraus aber keineswegs, daß wir eher Weizen- als Gerstenbrote anzunehmen berechtigt wären; denn auch beim ersten Wunder bezeichnen die Synoptiker die Gerstenbrote einfach als ἄρτους, und ohne die ergänzende Bemerkung des h. Johannes würden wir auch dort über die Beschaffenheit der Brote im Ungewissen sein.

Ohne über den Eindruck des Wunders irgend etwas zu sagen, begnügen sich die Evangelisten damit, die Tatsächlichkeit und Größe desselben hervorzuheben: *„Und es aßen alle und sättigten sich und sie hoben die Überbleibsel der Stücke auf, sieben Körbe voll. Die aber, welche gegessen hatten, waren viertausend Mann, ohne Weiber und Kinder"* (Mt 15,37 f. Mc 8,8 f.).

Zu beachten ist auch der verschiedene Ausdruck, mit welchem die Evangelisten sowohl hier als auch in der späteren Erwähnung der Volksspeisung (Mt 16,9 f. Mc 8,19 f.) die Körbe bezeichnen. Während sie nämlich bei der ersten Brotvermehrung nur von κόφινοι reden, nennen sie hier die Körbe stets σπυρίδες. Dasselbe Wort wird in der Apostelgeschichte in dem Bericht über die Flucht des h. Paulus aus Damaskus gebraucht, der in einer σπυρίς über die Mauer hinabgelassen wurde (Act 9,25). Aus dieser Stelle und dem sonstigen Gebrauch von σπυρίς scheint hervorzugehen, daß dieses Wort eine größere Art von Körben bezeichnete.

Nach der Entlassung des Volkes bestieg der Heiland mit seinen Jüngern wieder das Schifflein und begab sich in die Gegend von Magadan und Dalmanutha (Mt 15,39. Mc 8,10). Das Wörtchen „sogleich", das Markus beifügt, kann uns vielleicht auch hier darauf hinweisen, daß Christus sich und die Seinen den begeisterten Dankesbezeugungen der Volksscharen entziehen wollte.

Über Magadan und Dalmanutha gehen die Ansichten der Exegeten und Topographen weit auseinander. Sicher scheint nur zu sein, daß wir beide Orte ungefähr in derselben Gegend am See Gennesaret zu suchen haben. Wo aber diese Gegend zu finden sei, läßt sich kaum mit genügender Wahrscheinlichkeit bestimmen. Ohne hier ausführlich die Frage zu erörtern, wollen wir nur bemerken, daß die Mehrzahl der Exegeten der Ansicht zuneigt, daß Magadan entweder ein anderer Name für Magdala in der Mitte des Westufers des Sees (das heutige *Medjdel*) oder doch ein Ort dieser Gegend gewesen sei und daß man deshalb auch Dalmanutha hier zu suchen habe. Daß diese Annahme schon in alter Zeit manche Anhänger hatte, zeigen die zahlreichen Textzeugen, die den bekannteren Namen Magdala anstatt des unbekannten Magadan aufgenommen haben (vgl. die Varianten p. 405).

Trotzdem dürfte es vielleicht wahrscheinlicher sein, die beiden Orte in die Nähe des südöstlichen Seeufers zu verlegen. Die Namen würden hier im nördlichen Teile des östlichen Jordantales sich noch erhalten haben in *Maʿad* (= Magadan) und *Ed-Delhamîyeh* (= Dalmanutha). Vgl. *J. P. van Kasteren* bei *Vigouroux*, Dict. de la Bible II 1209—11 und in der Revue biblique VI (1897) 93—9; *A. Henderson* bei *Hastings*, Dict. of the Bible I 544; *G. A. Smith* bei *Cheyne-Black*, Encycl. bibl. I 985 f. sowie die von diesen Autoren angegebene Literatur.

Daß das Wunder wahrscheinlich auch auf der östlichen Seite des Sees gewirkt wurde, steht dieser Ansicht durchaus nicht entgegen. Denn wenn wir z. B. annehmen, daß Christus etwa in der Mitte oder auch noch weiter südlich durch eines der Wâdis zum Seeufer hinabgestiegen sei, so lohnte es sich doch noch immer der Mühe, zu Schiff bis an das Südende hinabzufahren und dort zu landen. Im Text könnte man sogar eine Andeutung dafür finden, daß die Fahrt am gleichen Ufer vor sich ging; denn während hier beide Evangelisten einfach bemerken: „*Er bestieg das Schiff und kam in die Gegend von Magadan* [bezw. Dalmanutha]“, fügen beide nachher, als der Heiland nach dem Zusammentreffen mit den Pharisäern wiederum das Schiff bestieg, um nach Bethsaida zu fahren, ausdrücklich bei, daß er an das andere Ufer (εἰς τὸ πέραν) hinüber gefahren sei (Mt 16,5. Mc 8,13). Mögen wir nun hier Bethsaida am Nordende des Sees oder jenes bei Kapharnaum verstehen, so weist doch diese Ausdrucksweise, die auch sonst von den Evangelisten festgehalten wird, mit Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß die vorhergehende Fahrt nicht von einem Ufer des Sees zum anderen ging.

§ 4. Die Kritik und das Wunder

202. ***Unterschied zwischen der ersten und zweiten Brotvermehrung.*** Auch hinsichtlich der Stel-

lung der Kritik zum gegenwärtigen Wunder können wir uns kurz fassen. Denn die Hauptvertreter derselben, die wir bei allen bisher behandelten Wundern nach den entgegengesetztesten Richtungen auseinander gehen sahen, bekennen sich hier in seltener Einmütigkeit zu der gleichen schon früher erwähnten Ansicht, daß wir nämlich in der Erzählung der zweiten Brotvermehrung nur eine auf ungeschickter und irrtümlicher Benutzung der Quellen beruhende Verdoppelung des Berichtes über die erste Speisung zu sehen hätten.

Gegenüber dieser mit großer Zuversicht auftretenden Meinung ist es zunächst notwendig, auf die mannigfachen und großen Unterschiede hinzuweisen, welche zwischen den beiden Berichten bestehen. Sie begegnen uns bei den Evangelisten beide Male in ganz anderem Zusammenhang. Die Umstände des Ortes und der Zeit und auch die teilnehmenden Personen sind verschieden. Bei der ersten Speisung machen die Jünger den Heiland darauf aufmerksam, das Volk zu entlassen; hier beginnt er selbst mit dem Hinweis auf die Not der Leute. Damals ziehen die Apostel die Möglichkeit in Erwägung, in den benachbarten Ortschaften Nahrungsmittel zu kaufen, während sie jetzt einfach die Unmöglichkeit betonen, an dem einsamen Orte Mundvorrat für die Leute zusammenzubringen. Dort geschah die Speisung am Abend desselben Tages, an dem die Scharen dem Heiland gefolgt waren, hier dagegen nach dreitägigem Ausharren der Menge. Dort waren es vorherrschend oder ausschließlich Juden aus Galiläa und den benachbarten Gegenden; hier sind es zumeist Heiden aus der Dekapolis, die den „Gott Israels" preisen. Das erste Mal wurden 5000 Mann mit fünf Broten und zwei Fischen, jetzt 4000 Mann mit sieben Broten und wenigen Fischen gespeist. Dort blieben zwölf Körbe mit Resten von Broten und Fischen übrig; hier sammelt man sieben Körbe voll Brocken.

Sicherlich muß jeder wirklich unbefangene Kritiker bei einer so weitgehenden und fast auf alle Einzelheiten

sich erstreckenden Verschiedenheit der Berichte notwendig zwei voneinander zu unterscheidende Ereignisse anerkennen. Dazu kommt die von beiden Evangelisten erwähnte fernere Bezeugung des doppelten Speisungswunders in dem Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über den Sauerteig der Pharisäer (Mt 16,9 f. Mc 8,19 f.), worauf wir schon früher hingewiesen haben (vgl. p. 382 f.). Es ist eine sehr bequeme, aber auch völlig ungenügende Ausflucht, wenn man dem Gewicht dieser Bezeugung die Verlegenheitsphrase entgegenhält: „Die Erinnerung Jesu an beide Speisungen, welche im Gespräch über den Sauerteig der Pharisäer vorkommt, wird sich ursprünglich nur auf eine bezogen haben“ (*F. Barth,* Hauptprobleme[2] p. 138). Man muß sich nur wundern, daß selbst ernstere Männer sich gegenüber der klaren Aussage zweier Evangelisten mit derartigen haltlosen Hypothesen begnügen, ohne auch nur die Spur eines Beweises dafür zu erbringen.

203. Gründe der Kritiker gegen die Geschichtlichkeit der zweiten Speisung. Fragen wir die Kritiker nach der Begründung ihrer ganzen These, so halten sie uns zwei Argumente entgegen. Wir haben dieselben schon oben kennen gelernt. „Es ist doch“, meint *Barth,* „schwer verständlich, daß die Jünger das zweitemal wieder gleich ratlos gewesen sein sollen, wie das erstemal“ (p. 137). Nach dem Gesagten dürfte diese schwer verständliche Ratlosigkeit sich doch aus dem Charakter der Jünger und aus dem Zusammenhang der Erzählung ganz befriedigend erklären lassen (vgl. p. 414 f.).

Als zweiten Grund führt *Barth* die schon eingangs erwähnte Schwierigkeit an: „Auch die Menge von 4000 Leuten ist nach dem großen Abfall der Galiläer (Joh 6,66) nicht mehr recht begreiflich“ *(ebd.).* Für diejenigen, welche den Schauplatz des Wunders wieder in die Nähe Bethsaidas und der galiläischen Ortschaften verlegen, deren Bewohner kurz zuvor vom Heiland abgefallen waren, mag dieses Bedenken wenigstens ein scheinbares Gewicht haben.

Aber wenn wir die Stätte dieser zweiten Speisung den Andeutungen des Zusammenhanges entsprechend weiter südlich im Gebiete der Dekapolis suchen, das der Heiland die letzten Wochen hindurch predigend und hilfespendend durchzogen hatte, werden wir das Herbeiströmen der Scharen zu dem großen Lehrer und mächtigen Helfer gar wohl begreiflich finden. Auch für Barth sollte dies doch nicht so schwer verständlich erscheinen, da er ja auch das Südostufer des Sees als Ort des Wunders bezeichnet, während der Abfall am Nordwestufer geschehen war. Außerdem ist es wahrscheinlich, wie schon des öfteren bemerkt wurde, hier am Südostufer eine großenteils heidnische Volksmenge aus der Dekapolis, während es sich am Nordwestufer vornehmlich um Juden aus Galiläa handelte.

Den eigentlichen Grund, weshalb die meisten Kritiker die Wirklichkeit der zweiten Speisung leugnen, werden wir nicht in der Unvereinbarkeit des Vorganges mit dem früheren, sondern in der kritischen Wunderscheu zu suchen haben. Wenn sie aus den zwei außerordentlichen Ereignissen nur ein einziges zu machen vermögen, ist ihnen die Arbeit bedeutend erleichtert. Denn mit einem Wunder wird man überhaupt schon eher fertig als mit zweien, und dann ist die Zahl der Zeugen doch auch um die Hälfte vermindert, und schließlich, was wohl die Hauptsache ist, wird eine Überlieferung, die dasselbe Ereignis mit so starken Abweichungen berichtet, auch hinsichtlich des ganzen Vorganges keinen Glauben mehr verdienen.

Doch gerade in dieser Beziehung treten der kritischen Ansicht unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg. Denn wie wir schon früher bei der ersten Brotvermehrung hervorgehoben haben, handelt es sich bei der Überlieferung über diese Begebenheiten wenigstens hinsichtlich des Markusevangeliums auch nach den Anschauungen der meisten Kritiker um einen „aus den Mitteilungen des Petrus unmittelbar geflossenen Quellenbericht“ (*Schenkel,* Charakterbild p. 270). Ein solcher Bericht hat aber schon an und für sich den vollsten Anspruch auf geschichtliche Glaub-

würdigkeit, die durch Möglichkeiten und Hypothesen nicht geschmälert werden kann.

Außerdem ist der Inhalt der Überlieferung im vorliegenden Falle ein solcher, daß jeder unfreiwillige Irrtum und jede absichtliche Täuschung vollständig ausgeschlossen ist. Denn bei der Beschaffenheit der Tatsache genügte für den Augenzeugen der einfache Gebrauch seiner fünf Sinne, um sich von der Wirklichkeit derselben zu überzeugen. Bei den Tausenden von Zeugen, unter deren Augen und in deren Händen das Wunder geschah, hätte jeder Versuch einer absichtlichen Täuschung notwendig alsbald und auf allen Seiten den entschiedensten Widerspruch hervorrufen müssen. Ebensosehr wie die Erfindung der wunderbaren Begebenheit muß daher eine unberechtigte Verdoppelung derselben zur Zeit der ersten Generation der Augenzeugen als undenkbar bezeichnet werden.

Man hat auch mit Recht darauf hingewiesen, daß die dichtende Sage, welche bei einer solchen Verdoppelung tätig gewesen wäre, hier ganz gegen ihre sonstige Gepflogenheit das Wunder verkleinert statt vergrößert haben würde.

§ 5. Bedeutung und Verwertung des Wunders

204. Bedeutung und Zweck. Das über die Bedeutung der ersten Speisung Gesagte hat zum großen Teile auch für die Wiederholung des Wunders seine Geltung. Wir brauchen es daher hier nicht noch einmal hervorzuheben.

Für die Beziehung auf die heilige Eucharistie sind wir allerdings bei diesem zweiten Wunder fast ausschließlich auf die in der Tatsache selbst gegebenen Momente angewiesen. Dieselben genügen aber, um nach dem Beispiel der h. Väter und nach der Anleitung der altchristlichen Denkmäler wenigstens für die praktische Verwertung des Ereignisses auch hier die symbolische Bedeutung desselben für das heiligste Sakrament festzuhalten.

Doch wenn diese Bedeutung bei der zweiten Speisung etwas in den Hintergrund tritt, werden wir bei derselben umsomehr die besondere Beziehung zu den Aposteln zu beachten haben. Wir können in der Tat, wie *Grimm* mit Recht bemerkt (Leben Jesu III 596 f.), in der Glaubensprobe der Apostel den Hauptzweck des Wunders erkennen. Aus dem Zusammenhang sehen wir, wie die Jünger zwar bald nach dem ersten Wunder das begeisterte Bekenntnis ablegen: „*Wahrhaft, du bist der Sohn Gottes!*“. „*Du hast Worte des ewigen Lebens*“ (Mt 14,33. Joh 6,69 f.), wie sie dann aber auch während der Wanderung durch das Gebiet von Tyrus und Sidon und der Dekapolis Wochen lang nur selten die Beweise der göttlichen Macht ihres Meisters schauen konnten. Nur zu sehr erlahmte da wieder die Kraft ihres Glaubens. Trotz der drei Tage voll Gnaden und Wunder, die der Speisung vorhergehen, haben sie auf die mitleidigen Worte des Meisters, die ihnen seine Absicht kundgeben, das Volk zu speisen, doch nur die kleingläubige Frage zu erwidern: „*Woher sollen wir das Brot nehmen?*“. Sicherlich mußte es sie dann mit tiefer Beschämung erfüllen, wenn sie gleich darauf die wunderbare Speisung wieder in ihrer ganzen Herrlichkeit wie jenes erste Mal vor ihren Augen und unter ihren Händen verlaufen sehen. Eben in dieser Demütigung mußte sich ihr Glaube von neuem erholen, vertiefen und kräftigen, um sich mit neuer Begeisterung dem Sohne Gottes zuzuwenden (*Grimm* aaO.).

205. Das Wunder in der Liturgie und Predigt. Für die praktische Verwertung des Wunders haben wir dem bei der ersten Speisung Gesagten nur weniges hinzuzufügen. Wie schon dort bemerkt wurde (p. 401), wird der Bericht des h. Markus (8,1—9) als evangelische Perikope am sechsten Sonntage nach Pfingsten gelesen. Daher wird auch dieses zweite Wunder von den Homileten vielfach und in verschiedener Weise behandelt.

Matthias Faber benutzt das Evangelium zunächst zu verschiedenen Predigten gegen die Genußsucht und Weltliebe; die sieben Brote bieten ihm dann auch Anlaß, über die Einsetzung der sieben heiligen Sakramente zu sprechen. Außer den gewöhnlichen zwei homiletischen Erklärungen des Textes der Perikope, in welchem er zuerst die „Documenta“ und dann die „Mysteria“ eines jeden Evangeliums zu erwägen pflegt, behandelt er ferner noch die Frage: „Quamobrem Christus miraculo multiplicarit panes?“, indem er fünf Gründe des Wunders angibt (I. Ut se Deum esse Judaeis ostenderet, qui olim eos pavit; II. Ut spem nostram in Deum erigeret; III. Ut indicaret necessarium nobis esse pabulum verbi Dei; IV. Ut hoc miraculo praeluderet institutioni S. Eucharistiae; V. Ut ostenderet divitibus rationem multiplicandi opes suas). Neben anderen Anwendungen erklärt er endlich noch an den sieben Broten sieben Mittel des Fortschrittes (I. Quotidie incipere te existima; II. Cogita Deum tibi semper adesse; III. Omnia opera tua ad Deum dirige; IV. Verbum Dei sedulo audi; V. Examenconscientiae fac quotidie; VI. Frequens et pius usus sacrae confessionis et communionis VII. Seria resolutio ad proficiendum) (Conciones V 141—207).

Heinrich Förster erläutert in seiner Homilie zum Evangelium den Satz: „Strebet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit — dann werdet ihr an dem Notwendigen nicht darben, und auch im Mangel Vertrauen, und im Vertrauen Genügsamkeit und in der Genügsamkeit Sparsamkeit und in der Sparsamkeit Wohlthätigkeit bewähren“ (Homilien II 69—80). In den „Predigten“ handelt er im Anschluß an das Evangelium von der Vorbereitung zum h. Abendmahle (II 80—91), während er in den „Zeitpredigten“ die christliche Wohltätigkeit betrachtet und sie mit der weltlichen Wohltätigkeit dieser Zeit vergleicht (II 100—13).

A. Hungari legt wölf „Musterpredigten“ für diesen Sonntag vor (XIV 96—190), unter anderen eine Homilie von *J. M. Sailer;* ferner eine Betrachtung von *J. Kraft* über das Erbarmen unseres göttlichen Heilandes Jesu Christi; eine Vegleichung der wunderbaren Speisung mit der Art und Weise, wie noch jetzt der Allerschaffer und Allerhalter uns, seine Kinder, alle Tage und jedes Jahr ernährt, von *B. Abbt.* Im gleichen Sammelwerk behandelt *J. F. Allioli* die zwei Speisen des Menschen (1. die vergängliche; 2. die unvergängliche); *J. Th. Vogt* die göttliche Vorsehung; *J. E. Stauß* die Segensgewalt der Kirche Jesu Christi; *J. M. Mentges* die Gefahr der Lauigkeit in der Religion; *N. Maier* die Frage: „Wie viel hast du?“ (1. bezüglich unserer Menschen- und Christenwürde; 2. bezüglich unserer Lebensverhältnisse) *A. Gretsch* die Unmäßigkeit beim Genießen der täglichen Nahrungs mittel; *F. J. Hartnagel* das tägliche Gebet bei Tische.

F. X. Lierheimer betrachtet im Anschluß an das Evangelium das Wunder der Liebe und die Liebe der Wunder, indem er die acht

Wunder erwägt, welche die Liebe des Gottmenschen Jesu Christi im allerheiligsten Sakramente des Altares fortwährend wirkt (Parabeln und Wunder p. 177—193; auch bei *Hungari* aaO. p. 116—26).

Vgl. ferner *Hirscher* II 339—60; *Berens* II 350—7; *L'évangile médité* II 337—43; *Müllendorff*, Öffentl. Leben p. 172—7; *Lohmann* III 271—7; *Meschler* I 455—9. — *Nebe* III 125—39.

VIII. Der Fisch mit der Steuermünze

Mt 17,24—27

Vgl. S. *Joh. Chrysost.*, In Mt hom. 58 al. 59 n. 1 f. (*M.* 58,565 bis 568). *Ps.-Athanasius*, Quaest. in N. T. n. 10 (*M.* 28,713). S. *Augustinus*, Quaest. evang. I 23 (*M.* 35,1327). *Ps.-Maximus Taur.*, Sermo 31 in appendice (*M.* 57,913—6).

Ludolphus de Sax. II c. 5 p. 408 f. *Jansenius Gand.* c. 69 p. 521—4. *Salmeron* VI tract. 37 p. 236—44. *J. Ph. Leisner*, Illustratio Matth. 17,27, Fridericostadii 1794; dazu *H. E. G. Paulus* in Neues theol. Journal 1795 II 859—73; gegen diesen *D. Storr* in *J. F. Flatt*, Magazin für christliche Dogmatik und Moral 1797 II 56—89; dagegen wieder *Paulus* in Neues theol. Journ. 1797 II 931—45; *ders.*, Kommentar II 607—30; L. J. II 17—20; Exeget. Handbuch II 497—517. *Strauß*, L. J. II 181—4; L. J. 486—9; *ders.* in Zeitschr. für wissensch. Theologie VI (1863) 293—6. *Neander*, L. J. 359—61. *Weiße*, Evang. Gesch. II 97 f. *Lange*, L. J. II 1.316—20. 1006 f.; III 168—70. *Ewald*, Gesch. Chr. p. 466 f. *Trench* p. 400—15. *Hase*, Gesch. J. p. 621—6. *Keim*, Gesch. J. II 599—605. *K. Wieseler*, Chronol. Synopse p. 264—70; *ders.*, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evang. p. 108—27. *C. E. van Koetsveld*, De Gelijkenissen van den Zaligmaker II 169—78. *B. Weiß*, L. J. II 140—2. *Edersheim* II 111—5. *Fouard* II 39 f. *Le Camus* II 178—81. *Grimm* IV 92—103. *Bruce* p. 231—5. *Laidlaw* p. 116—24. *Taylor* p. 331—42. *M. Dods* in The Expositor Ser. III Vol. VII (1888 I) 461—70. *Chable* p. 93 f. *Barth*, Hauptprobleme[2] 142. *O. Holtzmann*, L. J. p. 277 f. *Fonck*, Parabeln[2] p. 818—22. — Die Kommentare zu Mt 17,24—27.

§ 1. Text und Übersetzung

206. Die Geschichte von dem Fisch mit der Steuermünze oder vom Stater im Maule des Fisches berichtet uns nur der h. Matthäus in folgender Weise:

Mt 17,24—27:

24. Ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καφαρναούμ, προσῆλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ καὶ εἶπαν· Ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ δίδραχμα;

25. Λέγει· Ναί. Καὶ ἐλθόντα εἰς τὴν οἰκίαν προέφθασεν αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς λέγων· Τί σοι δοκεῖ, Σίμων; Οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσιν τέλη ἢ κῆνσον; Ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων;

26. Εἰπόντος δέ· Ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων, ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ἄραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί.

27. Ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον καὶ τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εὑρήσεις στατῆρα· ἐκεῖνον λαβὼν δὸς αὐτοῖς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ.

Mt 17,24—27:

24. Et cum venissent Capharnaum, accesserunt qui didrachma accipiebant ad Petrum et dixerunt ei: Magister vester non solvit didrachma?

25. Ait: Etiam. Et cum intrasset in domum, praevenit eum Jesus dicens: Quid tibi videtur Simon? Reges terrae a quibus accipiunt tributum vel censum? a filiis suis an ab alienis?

26. Et ille dixit: Ab alienis. Dixit illi Jesus: Ergo liberi sunt filii.

27. Ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare et mitte hamum: et eum piscem, qui primus ascenderit, tolle, et aperto ore eius invenies staterem: illum sumens da eis pro me et te.

V. 23. τα vor διδραχμα 2⁰ fehlt in ℵ * D. — 24. ναι *utique non* b; — εισελθοντα ℵ B D u. a.; οτε εισηλθεν E F G etc., Text. rec. — 25. ειποντος δε ℵ B C u. a.; λεγει αυτω ο Πετρος D E F etc., Tex

Mt 17:

„24. Als sie aber nach Kapharnaum kamen, traten die Einnehmer der Doppeldrachmen zu Petrus und sprachen: Bezahlt euer Meister nicht die Doppeldrachmen? 25. Er sagt: Ja, doch! Und als er hineinging in das Haus, kam ihm Jesus zuvor und sagte: W Simon? Von wem erheben die Könige der Erde Zehnten oder Steuern? Von ihren Kindern oder von den Fremden? 26. Als er sprach: Von den Fremden, sagte ihm Jesus: Also sind die Kinder frei. 27. Damit wir sie aber nicht ärgern, geh an den See und wirf die Angel aus, und nimm den ersten Fisch, der heraufkommt, und öffne seinen Mund, und du wirst einen Stater finden; den nimm und gib ihn jenen für mich und dich".

In manchen Ausgaben der Vulgata (auch *M. Hetzenauer* 1906) werden die Verse als 23—26 bezeichnet. *J. Wordsworth* und *E. Nestle* haben die mit der griechischen übereinstimmen
Recht auch im Text der Vulgata beibehalten.

§ 2. Umstände des Wunders

207. Die Zeit. Die Zeit dieses Wunders läßt sich aus dem Zusammenhang bei Matthäus, gegen dessen Geschichtlichkeit kein begründetes Bedenken besteht, mit genügender Wahrscheinlichkeit annähernd bestimmen. Nachdem Christus einige Wochen nach dem Osterfest des dritten Jahres seiner öffentlichen Tätigkeit zum zweiten Male eine große Volksmenge mit wenigen Broten und Fischlein gespeist hatte, begab er sich bald darauf in Begleitung seiner Apostel von Bethsaida in die Gegend von Cäsarea Philippi am Fuße des großen Hermon, wo Petrus im Namen aller Jünger das feierliche Bekenntnis der Gottheit seines Meisters ablegte (Mt 16,13—20). Nach der ersten Voraussagung des Leidens (V. 21—28) folgte dann sechs Tage später die Verklärung des Herrn (17,1—13) und die Heilung des Mondsüchtigen (V. 14—21). Auf dem Wege durch Galiläa redet der Heiland darauf zum zweiten Male von seinem bevorstehenden Leiden und Sterben (22 f.). Daran schließt sich dann unmittelbar der Bericht über unser Wunder an.

Wir werden daher dasselbe einige Wochen nach der zweiten Brotvermehrung ansetzen dürfen, kurze Zeit vor oder bald nach Pfingsten. Eine Schwierigkeit gegen diese Zeitbestimmung bereitet die Angabe des mischnischen Traktates *Scheqâlîm* (I 3), nach welcher die Einsammlung der Tempelsteuer außerhalb Jerusalem am 15. Adar, in der h. Stadt am 25. desselben Monates begann, also in dem Monate vor dem Passahfeste geschah. Doch ist es, wie *Theodor Zahn* mit Recht bemerkt (Kommentar zu Mt 17,24, p. 561), nicht notwendig und nicht wahrscheinlich, daß eben damals zur Zeit der Rückkehr Christi nach Kapharnaum dort die Steuer allgemein erhoben wurde, zumal es nicht einmal feststeht, daß der im Talmud angegebene Termin schon zur Zeit Christi in Geltung war. Aus der Erklärung des Textes wird dies noch deutlicher hervorgehen.

Die Zeit des Adar würde etwa unserem Februar entsprechen. Nach dem Gesagten müssen wir als Zeit des Wunders bei Matthäus

eher den Monat Mai oder Juni annehmen. Darnach ist das in der ersten Auflage der „Parabeln" p. 746 Bemerkte zu berichtigen.

208. Schauplatz: Lage von Kapharnaum. Der Schauplatz des Wunders war das Nordwestende des Sees in der Nähe der Stadt Kapharnaum. Da der Text den Fischzug selbst nicht näher schildert, sondern nur den prophetischen Befehl des Heilandes hinsichtlich desselben erwähnt, so müssen wir uns mit dieser allgemeinen Bestimmung des Ortes begnügen.

Über die Lage von Kapharnaum gehen die Ansichten der Exegeten und Palästinaforscher weit auseinander. Da die Frage für die richtige Auffassung unseres Wunders nicht ganz gleichgültig ist, müssen wir wenigstens kurz auf dieselbe eingehen. Für eine eingehendere Diskussion findet man ausführlichere Literaturangaben bei *E. Le Camus* in *Vigouroux*, Dict. de la Bible II 201—10; *F. Buhl*, Geogr. des alten Palästina p. 224 f.; *H. Guthe* in *Herzog-Hauck*, Realenc. für prot. Theol.[3] X 27—30 und in seinem „kurzen Bibelwörterbuch" p. 335 f.; *W. Ewing* in *J. Hastings*, Dict. of the Bible I 350 f.; *G. A. Smith* in *Cheyne-Black*, Encyclop. bibl. I 696—8 u. a.

Für die Lage der Stadt, die einst sich rühmen konnte, die Stadt des Herrn zu heißen und zu sein, kommen hauptsächlich vier Ruinenstätten in Betracht. Sie liegen sämtlich am nordwestlichen Ende des Sees, so daß in dieser allgemeinen Bestimmung der Gegend eine ziemlich vollständige Übereinstimmung besteht. Die ganz irrtümlichen Angaben einiger Kartographen, wie z. B. der Karte zu *Joh. Phokas*, De locis sanctis in den Acta Sanctorum Maii T. II p. II, welche die Stadt an das nordöstliche Ufer verlegen, verdienen keine weitere Berücksichtigung.

Unter den vier Stätten finden heutzutage die Ruinen von *Tell Ḥûm* wohl die meisten Verteidiger; *J. P. van Kasteren* meint sogar, die Streitfrage sei als zu Gunsten dieser Stätte entschieden anzusehen (Rev. bibl. III [1894] 65 f.). Die sehr bedeutenden Ruinen liegen ungefähr vier Kilometer südwestlich vom Einfluß des Jordan in den See, in unmittelbarer Nähe des Ufers (vgl. die Beschreibung derselben bei Fr. *Liévin de Hamme*, Guide Indicateur[4] III 153 f.; *Baedeker*, Palästina[6] p. 222). Außer jenen Trümmern werden als Beweise für diesen Ort die Zeugnisse mehrerer alter Itinerarien, insbesondere dasjenige des Theodosius (vgl. o. p. 409 f.), angeführt, die wenigstens das hohe Alter der Tradition für *Tell Ḥûm* zu bestätigen scheinen.

Die Gründe erscheinen jedoch vielen nicht überzeugend. Gegen die Ansprüche jener Trümmerstätte wird unter anderem geltend ge-

macht, daß die Hauptverkehrsstraße des Altertums, die sogenannte Via maris, welche von Damaskus über die Jordanbrücke bei der heutigen *Djisr benât Ya'aqûb* am *Chân djubb Yûsuf* und *Chân Minyeh* vorüber nach 'Akkâ am Meeresufer und weiter nach Ägypten führte, etwa vier bis fünf Kilometer von Tell Ḥûm entfernt war, während doch Kapharnaum als bedeutende Handelsstadt mit der Zollstätte des Matthäus sicher in der Nähe dieses großen Karawanenweges liegen mußte. Daher sprechen sich manche Autoren mehr zu Gunsten der Ruinen bei *Chân Minyeh* oder *Chirbet Minyeh* aus, die drei bis vier Kilometer südwestlich von Tell Ḥûm am Rande der Ebene *El-Ghuwêr* (= Gennesaret) in der Nähe des Seeufers liegen. Für diese Lage wird insbesondere auf die Nähe bedeutender Quellen bei *'Ain eṭ-Ṭâbigha* hingewiesen, deren Wasser durch eine alte Leitung zur Bewässerung der Ebene Gennesaret verwendet wurde. Nach *Flavius Josephus* ward nämlich die „reichliche Quelle, welche die Ebene bewässerte", von den Einwohnern Kapharnaum genannt (Bell. III 10,8 n. 519). In allen drei oben angeführten großen neuesten Bibelwörterbüchern sowie auf der letzten englischen Palästinakarte von *J. G. Bartholomew* und *G. A. Smith* und in des letzteren Historical Geography of the Holy Land (Plate VI und p. 456 f.) wird daher dieser Ansicht der Vorzug gegeben.

Doch eben wegen der Quelle Kapharnaum, die man mit großer Wahrscheinlichkeit mit *'Ain eṭ-Ṭâbigha* gleichsetzen kann, wird auch dieser Ort Anspruch auf den Namen und die Würde der alten Stadt des Herrn erheben können. Es fragt sich nur, ob dort in der Nähe der Quelle im Altertum eine Ortschaft bestanden hat. „Ausgrabungen an dieser Stelle", meint *Guthe* (Realenc. X 30), „könnten vielleicht den gegenwärtigen Stand der Frage verändern", der nach seiner Meinung zu Gunsten von Tell Ḥûm spricht.

Vielleicht würden Ausgrabungen auch über ein anderes Ruinenfeld mehr Licht verbreiten, das als vierte Stätte für die Lage Kapharnaums in Betracht kommen könnte. Es sind die sehr ausgedehnten Trümmer von *Kerâze*, welche 3½ Kilometer nördlich von Tell Ḥûm am linken Ufer des *Wâdi el-wêbde* liegen. Freilich werden dieselben gegenwärtig fast allgemein als das biblische Chorazin oder Corozain angesehen, und demjenigen, der einen Zweifel dagegen zu äußern wagt, wird der Vorwurf der Neuerungssucht nicht erspart bleiben. Aber es gibt doch immerhin zu denken, daß jene Gleichsetzung von Kerâze und Chorazin erst seit etwa fünfzig Jahren sich so großer Beliebtheit erfreut, während fast die ganze frühere Zeit mit wenigen Ausnahmen Chorazin auf dem östlichen Ufer des Sees gesucht hat. Die mittelalterlichen Zeugen für diese alte Meinung werden zum Teil angeführt von *L. Heidet* bei *Vigouroux*, Dict. de la Bible II 1017 f. In neuerer Zeit wurde diese Ansicht wieder verteidigt von *W. A. Neumann* in der Schrift „Qurn Dscheradi(Fr „eiburg 1894) p. 47—56, welcher auch auf

die Unterscheidung eines *Kursi* von dem gewöhnlich auf den Karten verzeichneten *Kersa* aufmerksam macht. Daß es sich bei dieser Ansetzung von Chorazin auf dem östlichen Ufer nur um eine Verwechselung mit Gergesa oder Gerasa handele, wie *Heidet* meint (p. 1018), entspricht wenigstens bei vielen Zeugnissen nicht dem Tatbestand. Ein Blick auf die im Mittelalter vielfach tonangebende Karte von *Marino Sanuto* (um 1310) oder auf die von *R. Röhricht* veröffentlichte Karte des h. Landes nach dem in Florenz befindlichen Original aus dem zwölften Jahrhundert (Zeitschr. d. d. Pal.-Ver. XVIII [1895] Taf. V) zeigt z. B. deutlich, daß man beide Orte sehr wohl zu unterscheiden wußte und doch beide auf dem Ostufer suchte.

Daß die großen Ruinen von Kerâze tatsächlich auch in früheren Zeiten als die Reste des ehemaligen Kapharnaum angesehen wurden, zeigen manche alten Kartenwerke unwiderleglich. Wir nennen z. B. die Palästinakarten in den Ulmer Ptolemäus-Ausgaben des *Domnus Nicolaus Germanus* aus den Jahren 1482 und 1486; die Tabula moderna terre sancte des berühmten Kartographen *Martinus Waldsee-Müller* (Ilacomilus) in den Straßburger Ptolemäus-Ausgaben von 1513 und 1520; das Theatrum orbis terrarum des *Abraham Ortelius Antverpianus* von 1570; den Mercator-Atlas von *Henricus Hondius*, Amsterdam 1623, u. a.

Den Angaben des Neuen Testamentes über Kapharnaum würde jede dieser vier Stätten mehr oder weniger entsprechen. Zu Gunsten der an letzter Stelle genannten Ruinen könnte ein schon früher erwähnter Umstand mit in die Wagschale fallen. Gelegentlich des zweiten Seesturmes gibt nämlich der Evangelist Markus als Ziel der Fahrt Bethsaida (Mc 6,45), Johannes dagegen Kapharnaum an (Joh 6,17); wenn nun Kerâze als Stätte Kapharnaums anzunehmen wäre, würde Tell Ḥûm der geeignetste Platz für Bethsaida sein und als Hafenort der etwas abseits von der Küste liegenden Handelsstadt betrachtet werden müssen, was dem Parallelismus der beiden Angaben am genauesten entspräche (vgl. o. p. 303 f.). — Mit der in einer Entfernung von etwa drei Kilometern vorbeiführenden Via maris war dieses Trümmerfeld durch eine zum Teil noch erhaltene gepflasterte Seitenstraße in Verbindung gesetzt (vgl. *S. Merrill* bei *Hastings*, Dict. I 384; *G. A. Smith* in *Cheyne-Black*, Encyclop. I 751).

209. *Die Tempelsteuer.* Die äußere Veranlassung zum Wunder bot die Entrichtung der jüdischen Tempelsteuer. Daß es sich um diesen nationalen Beitrag zur Unterhaltung des öffentlichen Kultus und nicht um eine Abgabe an den römischen Kaiser oder den König Herodes handelte, wird von fast allen neueren Exegeten trotz der

entgegengesetzten Meinung älterer Erklärer mit Recht festhalten.

Nach dem Vorgang des h. *Hieronymus* im Kommentar zu unserer Stelle (*M.* 26,126) haben S. *Beda Venerabilis,* B. *Rhabanus Maurus,* B. *Albertus Magnus,* S. *Thomas Aquinas, Maldonat, Cornelius a Lapide* u. a. den Text von einer kaiserlichen oder königlichen Steuerabgabe verstanden. Unter den Neueren hat *K. Wieseler* diese Ansicht wieder aufgestellt (Chronolog. Synopse der vier Evangelien p. 264—70; Beiträge zur richtigen Würdigung der Evang. p. 108—27). Sie ist aber eine ganz unbewiesene Vermutung, die das vom Heilande gewählte Gleichnis mit seinem Gegensatz zu den von den Königen der Erde geforderten Zehnten und Steuern und der Freiheit ihrer Kinder unverständlich machen würde.

Eine Kopfsteuer von einem halben Sekel als Beitrag für den Dienst am heiligen Zelte war schon im Buche Exodus (30,11—16) für alle männlichen Israeliten vom zwanzigsten Jahre an vorgeschrieben worden. Sie wurde auch bei der Wiederherstellung des Tempels unter Joas als „*Steuer des Moses, des Dieners Jahwes, und der Volksgemeinde Israels für das Zelt des Gesetzes*“ vom Volke erhoben (2 Par 24,4—14). In beiden Fällen ist aber wahrscheinlich nicht von einer regelmäßigen jährlichen Abgabe, sondern nur von einer außerordentlichen Beisteuer die Rede. Dagegen wurde nach dem Exil allen Israeliten der dritte Teil eines Sekels für den Dienst am Tempel als jährliche Abgabe auferlegt (Neh 10,33 f.). Wie *Fl. Josephus* berichtet (Ant. III 8,2 n. 194), wurde dieselbe später wieder auf einen halben Sekel erhöht.

Zur Zeit Jesu war die Erhebung dieser heiligen Steuer, welche insbesondere zur Bestreitung der Kosten der täglichen Brandopfer verwendet wurde, in Palästina und in der ganzen jüdischen Diaspora wenigstens seit einem Jahrhundert vollkommen organisiert (vgl. *Fl. Josephus,* Ant. XIV 7,2 n. 110; XVIII 9, 1. n. 312; Bell. VII 6,6 n. 218. *Cicero,* Pro Flacco c. 28 u. a. *Schürer,* Gesch. III 100 f.; *W. Bousset,* Religion des Judentums² p. 82 f.). „Fast in jeder Stadt“, sagt *Philo* (de monarchia II 3, ed. *Mangey* II 224), „ist eine Kasse für die heiligen Gelder, an welche die Abgaben entrichtet werden. Und zu bestimmten Zeiten werden Männer nach dem Adel des Geschlechtes für die Überbringung der Gelder zum Tempel erwählt. In jeder Stadt werden die Edelsten aufgestellt, um die Hoffnung aller sicher hinaufzubringen: denn auf der Entrichtung der gesetzlichen Abgaben beruhen die Hoffnungen der Frommen (ἐν γὰρ ταῖς νομίμοις ἀπαρχαῖς αἱ τῶν εὐσεβούντων ἐλπίδες εἰσίν)“.

Die letzten Worte zeigen zugleich, mit welchen Gesinnungen die Frommen in Israel diese Tempelsteuer betrachteten. „Man nennt diese Abgaben Lösegelder (λύτρα)“, bemerkt derselbe jüdische Schriftsteller

(ebd.), „und deshalb bringen sie diese Opfer mit großer Bereitwilligkeit und freudigen Herzens, da sie glauben, daß sie mit der Darbringung derselben zugleich entweder Befreiung von der Knechtschaft oder Heilung in der Krankheit finden und sicherste Freiheit und Heil in allem erlangen werden".

Die Steuermünze, die von Arm und Reich bezahlt werden mußte, war ein halber heiliger Sekel; wie bei allen Abgaben für den Tempel mußte es eine Münze der althebräischen, sogenannten tyrischen oder phönizischen Währung sein. Ein ganzer Sekel dieser Art war gleich vier attischen Drachmen (*Josephus,* Ant. III 8,2 n. 194) und wird auf 3,14 Kronen (2,61 Mark) nach heutigem Gelde berechnet (*F. Hultsch,* Griech. und röm. Metrologie[2] p. 595). Der Halbsekel galt daher gleich zwei Drachmen und wurde gewöhnlich auch mit dem griechischen Namen τὸ δίδραχμον bezeichnet. In unserm Gelde wären es 1,57 K oder 1,31 M.

Vgl. über die Tempelsteuer *Schegg,* Komment. zu Matth. II, 427—9; *Schanz,* Mt p. 392 f.; *Schürer,* Gesch. des jüd. Volkes[3] II 258—60 und die dort angegebene Literatur.

§ 3. Erklärung des Textes

210. Die Frage der Steuereinnehmer (Mt 17,24). Nach dem Zuge durch Galiläa kam Jesus in Begleitung der Zwölfe zum letzten Male nach Kapharnaum, wo er allem Anscheine nach in das Haus des Petrus einkehrte (εἰς τὴν οἰκίαν V. 25 a). Die Einnehmer der Tempelsteuer, die wahrscheinlich im Orte selbst ansäßig waren, trafen wohl noch am gleichen Tage mit Petrus allein zusammen; sie werden ihn als den Hauseigentümer und auch als den ersten in der Gesellschaft des Herrn gekannt und vielleicht schon länger auf seine und seines Meisters Rückkehr gewartet haben. Bei der oftmaligen und lange dauernden Abwesenheit Jesu und der Seinen waren die Steuererheber im Ungewissen darüber, wie es bei denselben mit der Bezahlung der Abgabe stände. Zudem mochte ihnen das sonstige Auftreten und Lehren des Rabbi von Nazareth Anlaß zum Zweifel über sein Verhalten hinsichtlich dieser Gesetzesvorschriften gegeben haben. Ein dritter Grund zu ihrer Frage lag vielleicht in der doppelten Heimat

des Heilandes; weil er während dreißig Jahre in Nazareth ansässig gewesen war, hatte er sicher von seinem zwanzigsten Lebensjahre an dort die Tempelsteuer entrichtet, während er in Kapharnaum erst seit seinem Weggang aus Nazareth als Bürger angesehen werden konnte.

Diese Gründe machen uns die Frage der Beamten leicht verständlich, mit der sie an Petrus herantreten: „*Bezahlt euer Meister nicht die Doppeldrachmen?*" (V. 24). Der Plural τὰ δίδραχμα zeigt uns, daß der Sinn der Frage nicht so sehr darauf hinzielte, ob Jesus die Abgabe in diesem Jahre schon entrichtet habe, als vielmehr, wie er sich überhaupt zu dieser gesetzlichen Steuer stelle.

Daß die Form der Frage wegen des οὐ τελεῖ, nicht μὴ τελεῖ, eher die Erwartung einer bejahenden als einer verneinenden Antwort ausdrücke, wie *Grimm* meint (L. J. III 97), erscheint zweifelhaft.

Man könnte es vielleicht auffallend finden, daß Petrus nicht für sich selbst gefragt wird, ob er die Doppeldrachmen nicht bezahle. Doch der erwähnte Sinn der Frage zeigt uns auch, daß es eben auf die Stellungnahme des Meisters und nicht des Schülers gegenüber der Gesetzesvorschrift ankam. Je nach der Antwort wußte man auch über die Anschauungen des Schülers Bescheid, der zudem aus seinem früheren Leben den Aufsehern als gewissenhafter Beobachter des Gesetzes bekannt sein mochte. Es wäre wohl noch möglich, daß Petrus, weil aus Bethsaida gebürtig, dort gleichfalls ein Haus besaß und als dahin zuständig betrachtet wurde.

211. Der Vergleich mit den steuerfreien Königskindern (Mt 17,25 f.). Ohne zuerst seinen Meister zu fragen, antwortet Petrus ganz unbedenklich: „*Ja doch!*". Er ging dann in das Haus hinein, vielleicht um dem Heiland die Sache zu melden, oder um das Geld für die Abgabe zu holen (V. 25 a). Seine Erwiderung läßt uns erkennen, daß Christus auch hinsichtlich der herkömmlichen Abgaben sich der Vorschrift des Gesetzes unterworfen hatte.

Doch bevor Petrus dem Meister noch Bericht erstatten konnte, kam ihm dieser mit einer Frage zuvor: „*Was dünkt dir, Simon? Von wem erheben die Könige der Erde Zehnten oder Steuern? Von ihren Kindern oder von den Fremden?*" (V. 25 b). Die rechte Antwort war für Petrus

nicht schwer; er erwiderte einfach: „*Von den Fremden*", und der Heiland zog dann den Schluß daraus: „*Also sind die Kinder frei*" (V. 26).

Das leicht verständliche Gleichnis aus dem öffentlichen Leben sollte dem Petrus die richtige Auffassung vermitteln für die Entrichtung der Tempelsteuer seitens desjenigen, den er kurz zuvor feierlich als den Sohn des lebendigen Gottes bekannt und auf dem heiligen Berge in seiner göttlichen Herrlichkeit geschaut hatte. Diese jährliche Abgabe wurde wie die von Moses erhobene Kopfsteuer als „*Lösegeld für ihre Seelen*" betrachtet und bezeichnet, das die Kinder Israels an Jahwe entrichteten. Gleichwie nun die Glieder der fürstlichen Familien von den Zöllen und Abgaben frei sind, die nach der Auffassung des Altertums zunächst für den Unterhalt des Königs und seines Hauses dienen sollen, so muß auch der eingeborene Sohn des Allerhöchsten von einer Abgabe frei sein, die von seinen Untertanen für den Unterhalt des Hauses des Herrn entrichtet wird.

Die τέλη wird man am besten von den Zehnten und Zöllen, den κῆνσον dagegen von den persönlichen Steuerabgaben verstehen können. Die Könige der Erde wie z. B. der römische Kaiser oder die Tetrarchen von Galiläa und den benachbarten Distrikten erheben solche Abgaben natürlich nur von den ἀλλότριοι, den nicht zur fürstlichen Familie Gehörigen. Weil der letztere Ausdruck an anderen Stellen auch allgemein die Fremden bezeichnet und υἱοί überhaupt die Volksangehörigen bedeuten kann (vgl. οἱ υἱοὶ ὑμῶν Mt 12,27), hat man gemeint, daß Jesus bei den υἱοί die Steuerfreiheit der römischen Bürger im Auge habe. Aus der Anwendung, die Christus selbst von dem Gleichnis auf sich und sein Verhältnis zum Vater macht, dürfte es aber näher liegen, bei der engeren Bedeutung Kinder oder Familienglieder stehen zu bleiben.

Die Ausdehnung der von Christus ausgesprochenen Steuerfreiheit der Kinder auf alle Apostel und Jünger scheint der nächsten Absicht des Heilandes bei diesem Gleichnisse nicht zu entsprechen. Noch viel weniger läßt sich die Ansicht einiger Kanonisten rechtfertigen, welche aus diesen Worten Christi die Steuerfreiheit sämtlicher Kleriker als auf göttlichem Rechte beruhend beweisen wollten (vgl. Parabeln[2] p. 821).

212. Die wunderbare Beschaffung der Steuermünze (Mt 17,27). Christus wollte jedoch den Petrus nicht bloß auf seine göttliche Würde von neuem hinweisen, indem er sich als den steuerfreien Königs- und Gottessohn bezeichnete. Er zeigte ihm auch den Beweggrund, weshalb er trotz seiner Freiheit sich der Vorschrift des Gesetzes unterwarf und seine Jünger zur gleichen Unterwerfung anleitete. *„Damit wir sie nicht ärgern“*, sagt er zu Petrus, indem er zugleich die notwendigen Anordnungen zur Bezahlung der geforderten Abgabe trifft. Wo es sich um eine von den Frommen in Israel treu beobachtete Vorschrift des Gesetzes handelt und nicht heuchlerische und feindselige Menschen ihm entgegentreten, will der Erlöser keinen Anstoß geben und denjenigen, zu deren Rettung er gekommen war, kein Ärgernis bereiten.

Zugleich soll aber auch die Art der Beschaffung der Steuermünze eine neue Offenbarung der Macht des himmlischen Königssohnes und ewigen Gottessohnes sein. *„Geh an den See“*, so lautete der Befehl an Petrus, *„und wirf die Angel aus und nimm den ersten Fisch, der heraufkommt, und öffne seinen Mund, und du wirst einen Stater finden; den nimm und gib ihn jenen für mich und dich“* (V. 27). Die Vorhersagung selbst ist ein offenbares Zeichen der göttlichen Allwissenheit Jesu und sie hat auch ein klares und unleugbares Wunder zum Gegenstand. Alle Bemühungen der Kritik, dasselbe aus dem Texte zu beseitigen, scheitern an dem klaren Wortlaute des prophetischen Befehles. Daß Matthäus über die Ausführung desselben ganz schweigt, kann die Tatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit des Wunders nicht im Geringsten erschüttern; denn wo es dem Evangelisten nur auf die Lehre ankommt, welche seine Erzählung für die Beteiligten und die Leser enthält, pflegt er auch sonst nicht bei der Darstellung und Ausmalung einer Begebenheit zu verweilen.

Der Name Stater, der in Neuen Testament nur hier vorkommt, bezeichnete ursprünglich die Doppeldrachme; doch wie er von späteren Schriftstellern auch den attischen Tetradrachmen beigelegt wird, so

gebrauchen ihn *Aquila* (Ex 30,13; 38,24. Num 3,47 [bis]. 1 Reg 17,7) und *Symmachus* (Ex 21,32; 30,13. Num 3,47 [bis]. Ez 4,10) für das hebräische Wort Sekel. In gleicher Weise steht diese Bezeichnung an unserer Stelle, wie aus dem Zusammenhang der Erzählung deutlich hervorgeht, für den althebräischen heiligen Sekel oder die Tetradrachme der tyrischen oder phönizischen Währung im Werte von 3,14 K (2,61 M). Vgl. *F. Hultsch*, Metrologie p. 212 Anm. 2 und p. 604.

Über den Fischfang mit der Angel vgl. o. p. 204. Welcher Art der von Petrus gefangene Fisch angehört habe, läßt sich natürlich aus dem Berichte des Evangelisten nicht ersehen. Es dürfte auch nicht leicht zu sagen sein, weshalb gerade eine besondere Art im Munde des Volkes zu dem Namen „Petersfisch" gekommen sei und für den echten Wunderfisch unserer Erzählung gehalten werde. Tatsächlich bezeichnen heutzutage die christlichen Bewohner von Tiberias und der Umgegend den Fisch, welcher von den Arabern *balbut* oder auch *malbut* genannt wird (*Clarias macracanthus* Günther), als den einzig richtigen Petersfisch (vgl. Fr. *Liévin de Hamme*, Guide III 132. 152). Eine andere Art hat selbst die zoologische Wissenschaft zur Erinnerung an den armen Fischer von Bethsaida mit dem Namen *Chromis Simonis* geehrt; derselbe hat die Eigentümlichkeit, daß er seine Brut zum Schutze gegen Raubfische lange Zeit im Maul mit sich herumträgt, während er doch zugleich Nahrung zu sich nimmt. So würde sein Maul auch für den Stater und die Angel Platz bieten.

§ 4. Die Kritik und das Wunder

213. Leisner, Paulus, Strauß. Den Vertretern der Kritik ist das Wunder dieses abermaligen Fischzuges Petri besonders unbequem; denn es erhält durch das voraufgehende schöne Gleichnis und durch die unleugbare Bevorzugung, die dem h. Petrus bei demselben zuteil wird, eine ganz eigene Bedeutung. Aber auch hier sind die Triumphe, welche die Kritik zu feiern meinte, nur wieder Beweise der großen Verlegenheit, in der sie sich gegenüber dem heiligen Texte befindet.

Den ersten Versuch einer rein natürlichen Erklärung des Berichtes veröffentlichte im Jahre 1794 der damalige Konrektor zu Sorau, *Joh. Phil. Leisner*, liberalium artium magister, in einer kleinen lateinischen Gelegenheitsschrift. *H. E. G. Paulus* begrüßte dieselbe in seinem

„neuen theologischen Journal" (1795 II 859—73) umso freudiger, als er selbst „seinen Zuhörern bey dieser Stelle, seit er über das N. T. Vorlesungen hielt, eine ganz ähnliche Auflösung der dortigen Wunderdeutung problematisch vorzutragen pflegte". Seinen Auslegungsversuch, den er so willkommen als „unabhängig von mehreren gefunden" bestätigt sah, verteidigte dann Paulus zuerst gegen die Angriffe von *D. Storr* im gleichen Journal (1797 II 931—45) und legte ihn später ohne Andeutung des problematischen Charakters als die einzig vernünftige Lösung in all seinen exegetischen Schriften vor (Kommentar II 607—30; Leben Jesu II 17—20; Exeget. Handbuch II 497—517). Die Erklärung gipfelt in dem Satze, daß Petrus den Stater nicht im Maul des Fisches finden, sondern durch den Verkauf des Fanges erlangen sollte.

Die „Reihe von Gewaltthätigkeiten, welche zur natürlichen Erklärung dieser Erzählung nöthig sind", wurden von *Strauß* (Leben Jesu II 181—4) mit Recht hervorgehoben. Er bemerkt ganz zutreffend, daß der Ausdruck εὑρήσεις zwar die von Paulus verlangte Bedeutung haben kann, wenn der Zusammenhang es gestattet, daß dieselbe aber in dem Berichte der Evangelisten völlig ausgeschlossen ist; denn der Text sagt: „öffne seinen Mund und du wirst einen Stater finden": „da also nicht ein Ort zum Verkaufen, sondern nur ein Ort am Fisch angegeben ist, bei dessen Eröffnung der Stater erlangt werden sollte, so kann nur an ein unmittelbares Finden des Geldstücks in diesem Teile des Fisches gedacht werden". Es ist ganz unstatthaft, sowohl aus dem αὐτοῦ, εὑρήσεις des Textes ein ἀνθευρήσεις zu machen als auch das αὐτοῦ adverbiell im Sinne von „auf der Stelle" zu nehmen. Man müßte auch noch fragen, wie damals in dem fischreichen Kapharnaum ein einziger Fisch so teuer bezahlt werden konnte, und es geht nicht an, deshalb mit Paulus den Ausdruck „den ersten Fisch, der heraufkommt" kollektivisch zu fassen, als hieße es: „nimm allemal den Fisch, der dir zuerst aufstößt, und mache so fort, bis du eines Staters Werth erangelt hast".

Weil nun aber Strauß das Wunder, wie es der Text unzweifelhaft erzählt, als „abenteuerlich und unnötig, mithin als unglaublich" erachtet, so bleibt ihm „nichts übrig, als auch hier ein sagenhaftes Element vorauszusetzen". Er meint daher, daß wir uns am besten „als Veranlassung dieser Anekdote das vielbenützte Thema von einem Fischfang des Petrus auf der einen, und die bekannten Erzählungen von Kostbarkeiten, die im Leibe von Fischen gefunden worden, auf der anderen Seite denken" können. „Daß es gerade der zur Tempelsteuer erforderliche Stater ist, könnte durch eine wirkliche Äußerung Jesu über sein Verhältnis zu dieser Abgabe, welche zufällig mit jener Anekdote in Verbindung kam, veranlaßt sein; oder könnte umgekehrt der in der Sage vom Fischfang zufällig vorhandene Stater an die Tempelabgabe, welche für zwei Personen eben so viel betrug, und den darauf

bezüglichen Ausspruch Jesu erinnert haben". Trotz des mehr als problematischen Charakters dieses vielfachen „könnte" lautet dann das Endurteil des Kritikers über die ganze Erzählung mit größter Sicherheit: „In diesen märchenhaften Ausläufer endigen die Seeanekdoten".

214. *Weiße, Lange, Ewald, Keim.* Obwohl die späteren Kritiker sich des Unbewiesenen und Unbefriedigenden der Erklärungen des Paulus und Strauß wohl bewußt bleiben und daher möglichst nach Verbesserung derselben streben, kommen sie doch mit ihren Bemühungen nicht über die von jenen gemachten Versuche hinaus. Andererseits übten die von diesen vorgebrachten Bedenken einen solchen Einfluß selbst auf gläubigere protestantische Erklärer aus, daß z. B. *Neander* mit Bezug auf das Öffnen des Maules bei dem gefangenen Fische meint: „Das Wesentliche dieser Erzählung würde nichts verlieren, wenn man auch dies Letzte nicht buchstäblich genau hielte" (Leben Jesu p. 361). *H. Olshausen* findet auch kaum einen Ausweg und gesteht, „diese Wundergeschichte für die schwierigste der evangelischen Geschichte zu halten" (Kommentar I 522).

Die Verlegenheit der Kritik bringt *Ch. H. Weiße* klar zum Ausdruck (Evang. Gesch. II 96 f.). Er erklärt, daß er „von den mildernden Ausdeutungen keine gelungen finden" kann, weiß aber an die Stelle dieser nicht gelungenen Hypothesen nur eine ebenso zweifelhafte und unbewiesene neue Vermutung zu setzen, daß nämlich die ganze Erzählung zu den „apokryphischen Stellen unsers Evangeliums" gehöre, „die wir nicht für ächt, d. h. weder für historisch wahr, noch für geschöpft aus der Urschrift des Apostels, wenn auch darum nicht notwendig in unser Matthäusevangelium erst später hineingetragen erkennen". Zu diesen „apokryphischen Stellen unsers Evangeliums", die später „erfunden und Jesu in den Mund gelegt worden sind", rechnet er merkwürdigerweise lauter echt katholische Texte wie z. B. die Aussprüche von der apostolischen Schlüsselgewalt und dem Primat des Petrus (Mt 16,17—19), von der bindenden Kraft des Ausspruches der Kirche (Mt 18,17 f.) u. a. Wegen des verwandten katholischen Charakters wird auch unser Wunderbericht demselben Urteil verfallen sein.

Joh. Peter Lange findet ebenso die früheren kritischen Versuche ungenügend; insbesondere weist er ein von den Kritikern nach dem Vorgang des Dr. *Schnappinger* häufig wiederholtes Bedenken zurück:

„Man hat die Wundererzähler hier auf frischer That des Widerspruchs zu ertappen vermeint, indem man gefragt hat, wie der Fisch nach dem [sic] Angel habe schnappen können, wenn er doch einen Stater im Maul hatte. Durch diese Entdeckung berauscht hat hier die Kritik selber herzhafter als irgend sonst in den Angel der Erzählung gebissen; kein Tempelgroschen im Munde hat es ihr schwer gemacht. Obwohl nun nach der Konstruktion eines Fischmauls die bezeichnete Schwierigkeit so groß nicht sein dürfte, so ist doch nicht gesagt, daß Petrus den Stater gerade zwischen den Zähnen im Maul des Fisches finden sollte". Schließlich meint er aber selber auch „gut rationalistisch", Petrus habe nur einen sehr großen oder sehr seltenen, kostbaren Fisch aus dem See gezogen und diesen in natura den Einnehmern gebracht. „Die Handlung war anschaulicher und freier, wenn er ihnen einen Fisch schenkte, der den Wert des Staters hatte, und verkündigte, diesen habe er auf das Wort des Herrn für sie aus dem See gezogen". Er glaubt, das Wunder werde auch bei dieser Variation der alten Natürlichkeitserklärung in jedem Falle gewahrt (Leben Jesu II 1,316—20).

Noch etwas einfacher legt sich *H. Ewald* die Geschichte zurecht. Er meint, die Redensart von dem Stater im Maul des Fisches „gehe von den bekannten wenn auch sehr seltenen beispielen solcher funde in fischen aus" und habe nur den Sinn: „wie leicht ist es doch eigentlich solchen weltlichen besiz zu gewinnen soweit er nothwendig ist zb. um die geforderten steuern zu bezahlen!" (Gesch. Christus p. 467). Ähnlich hält *Hase* eine bildliche Redeweise für die Grundlage der Wundergeschichte, etwa: „er solle die Fische versilbern, oder zu Geld machen" (Gesch. Jesu p. 624).

Th. Keim achtet diese und andere kritische Phantasien mit Recht keiner weiteren Berücksichtigung wert. Er begnügt sich mit dem Kern der Geschichte, die eigentlich ohne jedes Wunder nur den durch die Frage der Steuereinnehmer veranlaßten Befehl des Herrn an Petrus enthielt: „Geh hin ans Meer, wirf eine Angel aus und gibs anstatt meiner und deiner". „Dieser Kern ist so ausschließlich wichtig, daß man der Herstellung des Einzelnen, worüber verschiedene verschieden phantasierten, ruhig entbehren kann" (Gesch. Jesu II 602 f.).

215. *B. Weiß, Barth, Holtzmann.* Von den neueren Kritikern wiederholen die meisten auf die eine oder andere Weise die alte rationalistische Erklärung, während nur wenige auf die mythische Sagenbildung von Strauß zurückgreifen.

Nach *B. Weiß* sollte Petrus durch Ausübung seiner Berufstätigkeit den Betrag für die Steuer sich verschaffen; erst die mündliche

Überlieferung hat das „sinnige Wort Jesu . . . frühe dahin aufgefaßt, daß Gott durch ein besonderes Wunder seinen Fischfang segnen werde" (L. J. II, 142).

Selbst *F. Barth* entschließt sich hier, in gleicher Weise dem alten Paulus Gefolgschaft zu leisten: „Dagegen ist es denkbar", meint er, „daß Jesus ursprünglich an den Verkaufswert der Fische dachte, und daß ein volkstümlich-bildlicher Ausdruck, welchen er dabei brauchte, in der mündlichen Überlieferung zu einem Wunder umgestempelt worden ist: Petrus werde im Munde ‚des Fisches' einen Stater finden" (Hauptprobleme² 142; vgl. o. p. 91). In der ersten Auflage sollte, wie früher schon bemerkt wurde, Jesus „ursprünglich an den Verkaufswert *des Fisches als eines besonders großen und schönen* gedacht" haben (p. 138), wie *Lange* früher gemeint hatte. Der Grund der Verbesserung ist aus den obigen Bemerkungen zur ersten natürlichen Erklärung von *Leisner* und *Paulus* klar (s. o. p. 437). Wirklich besser wird aber der Erklärungsversuch wohl kaum durch die neue Vergewaltigung des Textes und die Zumutung, daß die mündliche Überlieferung zu einem so winzigen Kern eine so gewaltige Schale geschaffen habe.

H. J. Holtzmann kommt wieder auf die bildliche Auffassung Ewalds zurück. „Die Aufforderung an Petrus ist bildlich zu verstehen, so gut wie die Menschenfischerei: der erforderliche Betrag für Jesus und Petrus . . . soll und wird leicht durch Berufsarbeit, in diesem Falle Fischfang, zu erwerben sein. . . . Der Bericht freilich ist bereits auf buchstäbliches Verständnis, also auch auf Ergänzung durch eine wunderbare Erfüllung der Vorhersagung angelegt: Beispiel einer halbausgewachsenen, in ihrer schriftlichen Ausgestaltung auf halbem Wege stehen gebliebenen, Sagenbildung" (Hand-Commentar³ I 1,262).

Sein Vetter *Oskar Holtzmann* hält den Ausdruck, der das Wunder bezeichnet, ebenfalls nicht bloß halb, sondern ganz für „erwachsen aus einer sehr verständlichen bildlichen Rede", deren Sinn gewesen wäre: „vielleicht genügt schon der Erlös für den ersten gefangenen Fisch, um die Sammler zu befriedigen". „Es handelt sich allerdings, fügt er etwas zweifelnd hinzu, um eine verhältnismäßig große Summe" (L. J. p. 278). Er möchte jedoch nicht die ganze Erzählung in das Reich der Sage verweisen, da sie die damalige Lage Jesu deutlichst widerspiegelt; ebenso anerkennt er durchaus, daß der Bericht des Evangelisten sicher ein Wunder erzählen will. Darin zeigt sich auch hier der Fortschritt der modernen Kritik gegenüber dem Standpunkt eines Paulus und Strauß, daß man die sagenhafte Einkleidung von dem geschichtlichen Kern zu unterscheiden sucht und die rein natürliche Erklärung nicht mehr den Evangelisten selbst unterschiebt, sondern sie in offenem Widerspruch mit ihrem Texte verteidigt. Es ist nur zu bedauern, daß die Vertreter der so fortgeschrittenen kritischen Wissenschaft es eben-

sosehr wie die alten Rationalisten versäumen, ihre Hypothesen zu beweisen und die vorausgesetzte bildliche Redensart „der erste Fisch trägt das nötige Geldstück im Maul“ auch für weniger kritisch veranlagte Leser „sehr verständlich“ zu machen.

216. Tempelsteuer und römische Staatsabgaben. Eine kritische Schwierigkeit verdient noch eine kurze Erwähnung. Da nämlich der Bericht über unser Wunder sich nur bei Matthäus findet, hat man das besondere Motiv zu entdecken versucht, das den ersten Evangelisten zur Aufnahme dieses Stückes bewogen haben könnte. Man fand daher, daß gerade für das vorwiegend judenchristliche erste Evangelium ein besonderes Interesse an diesem sagenhaften Bericht bestand. „Für den 1. Evangelisten lag der Wert unserer Erzählung in der motivirten und bedingten Pflichtigkeit der Messiasgläubigen gegenüber der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft oder vielleicht schon gegenüber dem römischen Staat. Denn seit der Zerstörung des Tempels mußte das δίδραχμον als Zuschlag zu den sonstigen Steuern an den Staat bezahlt werden, und gerade unter Domitian, zu dessen Zeiten unser Evangelium wohl geschrieben ist, judaicus fiscus acerbissime actus est (Sueton. Dom. 12). Unter Nerva hörte die calumnia fisci judaici wieder auf“ (*H. J. Holtzmann* aaO. p. 262). So ließe sich also die kritische Ansicht, wenn auch nicht gerade in einer sehr verständlichen Weise, doch für manche Kreise kritisch plausibel machen. *Johannes Weiß* hat deshalb auch diese Auffassung seiner für weite Kreise bestimmten Erklärung in den „Schriften des N. T.“ (I 323) zu grunde gelegt.

Zum Glück wird aber diese Annahme von anderen Kritikern selbst wieder als unbewiesen, gewaltsam, ja sinnlos abgelehnt.

Sogar *Oskar Holtzmann* meint über diese Ansicht: „Daß ein an sich wahrscheinliches Problem der späteren judenchristlichen Gemeinde in das Leben Jesu zurückgetragen sei, ist geistreich: aber weder die Unrichtigkeit der wörtlichen Fassung noch die Übereinstimmung der

judenchristlichen Gemeinde mit dieser Antwort auf ihr Problem (etwa in der Zeit Domitians) läßt sich nachweisen“ (L. J. p. 278).

Noch schärfer verurteilt *Th. Keim* jene Hypothese: „Ganz verkehrt aber haben Neuere die unwillkommene Erzählung des Matthäus d. h. das unwillkommene Fischwunder daraus erklärt, daß ein Späterer die vergessene oder auch die verhaßte Tempelsteuer, welche nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer an den siegreichen Götzen von Rom, an Jupiter Capitolinus kam, den Judenchristen durch wirkliche oder unterschobene Worte Jesu, der die Juden, richtiger die Heiden nicht ärgern und, obwohl selbst ein König, dem himmlischen König, richtiger den Königen der Erde gehorchen wollte, zu empfehlen versucht habe. Dabei ist nur übersehen, daß diese Deutung, auch wo man sie zur vernünftigsten Formel bringt, gewaltsam, ja sinnlos ist, daß Jesus niemals, selbst nicht im Mund eines Dichters, in die Mitte von steuerfreien weltlichen Prinzen sich rechnen konnte, und daß kein einziger Judenchrist von der sprichwörtlichen Klugheit seines Stammes so verlassen war, um nicht einen solchen Spruch entweder als nicht beweisend bei veränderten Zeiten zu erklären oder gar frischweg als einen heidnischen, gottlosen, götzendienerischen zu verwerfen, und unter solchen Umständen konnte man doch wohl die müßige Erfindung sparen“ (Gesch. Jesu II 604 f.).

Ebenweil aber eine solche müßige Erfindung für die Zeit Domitians als gewaltsam und sinnlos abgewiesen werden muß, bietet das unwillkommene Fischwunder gerade gegen die Kritiker ein beweiskräftiges Zeugnis für das Alter des Matthäusevangeliums. Denn die ganze Erzählung welche „die damalige Lage Jesu deutlichst widerspiegelt“, ist nur für die Zeit der ersten judenchristlichen Generation verständlich, solange die Berechtigung der Tempelsteuer für den noch bestehenden Kultus in Jerusalem von allen anerkannt werden mußte. Man hat wohl mit Recht darin auch den Grund erkannt, weshalb Markus und Lukas diese Erzählung übergangen haben.

§ 5. Bedeutung des Wunders

217. Wenngleich die Hauptbedeutung der ganzen Erzählung nicht in dem Wunder, sondern in der Parabel und dem Unterricht des Heilandes über die Steuerpflicht liegen

dürfte, so läßt sich doch auch die besondere Bedeutung der wunderbaren Begebenheit selbst nicht verkennen. Nach dem Zusammenhang wollte der Herr durch das außerordentliche Zeichen zunächst, wie schon oben bemerkt wurde, einen Beweis der Macht und Freiheit des himmlischen Königssohnes geben, als welchen er sich in dem Gleichnis zu erkennen gegeben hatte. Ebendarin liegt an erster Stelle die Begründung und der Zweck dieses Zeichens, das die Kritiker so abenteuerlich und unnötig und zwecklos finden.

Diese neue Offenbarung der göttlichen Macht galt zunächst, wie Anlaß und Verlauf der Begebenheit uns zeigen, dem Apostelfürsten Petrus. Nur wenige Wochen waren vergangen, seit er bei Cäsarea Philippi das feierliche Bekenntnis der Gottheit seines Meisters abgelegt hatte. Bald darauf war er auch Zeuge der Glorie des Herrn auf Tabor gewesen und der machtvollen Hilfe, die er dem armen besessenen und mondsüchtigen Knaben am Fuße des Berges gewährte. Aber schon hatte die zweifache Ankündigung des Leidens seinen Glauben wieder auf eine harte Probe gestellt und noch viel schwerere Prüfungen warteten seiner in nicht sehr ferner Zeit. Wegen der besonderen Aufgabe, die er in diesen kommenden Kämpfen für seine Mitapostel und für die ganze Kirche zu erfüllen hatte, ließ daher sein göttlicher Lehrmeister keine Gelegenheit vorübergehen, um ihn stets von neuem im Glauben und in der vertrauensvollen Hingabe zu bestärken.

Daß er dieser neuen Stärkung und Belehrung wieder bedurfte, kann uns nach der Auffassung einiger Erklärer auch die etwas voreilige Antwort zeigen, die er auf die Frage der Einnehmer gab. Wäre er sich der göttlichen Würde seines Meisters ganz bewußt gewesen, so würde er jedenfalls nicht ohne zu überlegen und zu fragen sein *„Ja doch!“* erwidert haben.

Mit Bezug auf den Apostelfürsten hat das Wunder auch insofern noch eine eigene Bedeutung, als es uns wieder die besondere Bevorzugung beweist, mit welcher

der Heiland ihn behandelt. Ihm gibt er die besondere Belehrung in dem schönen Gleichnis; er ist allein das Werkzeug beim Vollzuge des Wunders; für ihn allein und für sich läßt der Herr den auf wunderbare Weise erworbenen Betrag der Steuer entrichten. In Verbindung mit so manchen anderen Zügen lehrt uns auch diese Auszeichnung, zu welcher Stellung der Heiland den Petrus ausersehen hatte.

§ 6. Praktische Verwertung des Wunders

218. Aus der Bedeutung des Wunders ergibt sich leicht die verschiedene Art und Weise, wie es praktisch verwertet werden kann. Als Beweis der göttlichen Macht des Heilandes muß es auch uns im Glauben an ihn, den wahren Sohn des himmlischen Königs, bestärken. Was sein Wort uns im Bilde zeigt, beweist auch hier das Werk in der Wirklichkeit.

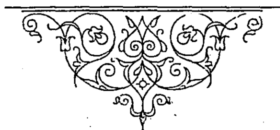
Zugleich zeigt dieses Werk ferner, daß es dem Herrn niemals an Mitteln fehlen kann, für alle Bedürfnisse der Seinen zu sorgen, wann und wie er es für gut hält. So wird es auch unser Vertrauen auf seine mächtige und allzeit bereite Hilfe beleben können.

Die freiwillige Unterwerfung unter die Vorschriften des Gesetzes, die Christus durch das Wunder feierlich bekunden wollte, lehrt sodann alle seine Jünger Gehorsam und bereitwillige Unterordnung unter die bestehenden Gebote und Satzungen selbst dann, wenn von einer strengen Verpflichtung nicht die Rede sein könnte. Wo die Rücksicht auf andere und das vom Geiste der wahren Liebe eingegebene Bestreben, jeden unnötigen Anstoß beim Nächsten zu vermeiden, eine solche Unterordnung fordert, wird das Beispiel des göttlichen Erlösers ein mächtiger Beweggrund für alle sein, um vollkommen alle Gerechtigkeit zu erfüllen.

Mit Rücksicht auf die verschiedene Weise, wie Christus früher den Pharisäern gegenüber und jetzt hinsichtlich der Tempelsteuer

handelt, bemerkt *Jansenius Gand.*: „Docemur itaque ex hac diversitate, observare tempora et loca, secundum quae oportet non contemnere eos qui scandalizantur, et secundum quae oportet contemnere. Docemur in hoc Domini facto quidvis et facere et pati pro vitando ac subtrahendo scandalo proximorum, quod salva iustitia et veritate licet, idque etiam aliquando quando non esset alioqui scandalum datum, sed acceptum. Rursum in eodem docemur miram ipsius pro nobis susceptam humilitatem, quandoquidem is qui Dei erat filius omniumque dominus ac princeps, non dedignatus est veluti servus hominibus etiam impiis tributum reddere, subiectionem protestans. Quid igitur non illius nomine facere et pati gravabimur, quo aliquos lucrifaciamus, aut etiam ne accepta a nobis occasione perdantur?" (Comment. in concord. ev. c. 69 p. 523).

Vgl. auch *Lohmann* III 320—3. *Meschler* I 491—3. *Berens* II 418—24.



IX. Die Verfluchung des Feigenbaumes

Mt 21,18—22. Mc 11,12—14. 20—24.

Vgl. S. *Joh. Chrysost.*, In Mt hom. 67 al. 68 n. 1 f. (*M.* 58,633—5). *Ps.-Chrysost.*, Hom. de ficu arefacta (*M.* 59,585—90). S. *Joh. Damasc.*, Hom. 2 in ficum arefactam (*M.* 96,576—88). *Ps.-Athanasius*, Quaest. 22. in N. T. (*M.* 28,716). *Opus imperf.* in Mt hom. 39 (*M.* P. G. 56,843—9). S. *Hieronymus*, Tract. in Mc 11,11—14 (bei *G. Morin*, Anecd. Mareds. III 2,357—60). S. *Augustinus*, De cons. Evang. II 68; Quaest. evang. II 51; Sermo 77,7; 89; 98,3 (*M.* 34,1140 f.; 35,1362; 38,486. 553—8. 592 f.).

Ludolphus de Sax. II c. 31 p. 506 f. *Salmeron* VI tract. 50 p. 320—4. *Jansenius Gand.* c. 112 p. 787 f. *Paulus*, Komm. III 154—83; L. J. I 2,97—9; Exeg. Handb. III 154—75. *Strauß*, L. J. II 222—37; L. J. p. 513—6. *Weiße*, Ev. Gesch. I 575—8. *Schleiermacher*, L. J. p. 228 f. *Lange*, L. J. I 2,320—3; III 199 f. *Trench* p. 468—79. *Ewald*, Gesch. Chr. p. 523 f. *Hase*, Gesch. J. p. 666—8. *Keim*, Gesch. J. III 120—7. *J. Justus Heer* in Stud. u. Krit. XLVII (1874) 549—56. *B. Weiß*, L. J. II 414—6. 421—3. *Edersheim* II 374—7. *Fouard* II 195 f. 203 f. *Le Camus* III 50—2. 57 f. *Grimm* V 429—34. 445—51. *Bruce* p. 242—5. *Laidlaw* p. 125—31. *Taylor* p. 413—25. *Chable* p. 99—102. *P. Schwartzkopff*, Konnte Jesus irren (Gießen 1896) p. 6—8. 96 f.; *ders.*, Die Irrtumslosigkeit Jesu Christi (ebd. 1897) p. 52—5. **R. Lindenmann* in Theol. Ztschr. aus der Schweiz XVI (1899) 228—38. *O. Holtzmann*, L. J. p. 324 f. 330 f. — Die Kommentare zu Mt und Mc ll. cc.

§ 1. Text und Übersetzung

219. Die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaumes wird uns von Matthäus und Markus in folgender Weise berichtet:

Mt 21,18—22:

18. Πρωῒ δὲ ἐπαναγαγὼν εἰς τὴν πόλιν ἐπείνασεν.

19. Καὶ ἰδὼν συκῆν μίαν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ ἦλθεν ἐπ' αὐτὴν καὶ οὐδὲν εὗρεν ἐν αὐτῇ εἰ μὴ φύλλα μόνον,

καὶ λέγει αὐτῇ· Οὐ μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα.

Καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ.

20. Καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν λέγοντες· Πῶς παραχρῆμα ἐξηράνθη ἡ συκῆ;

21. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν, καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ κἂν τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε· Ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται·

22. καὶ πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες, λήμψεσθε.

Mc 11,12—14. 20—24:

12. Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπείνασεν.

13. Καὶ ἰδὼν συκῆν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν, εἰ ἄρα τι εὑρήσει ἐν αὐτῇ, καὶ ἐλθὼν ἐπ' αὐτὴν οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα· ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων.

14. Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ· Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. Καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

20. Καὶ παραπορευόμενοι πρωῒ εἶδον τὴν συκῆν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν.

21. Καὶ ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· Ῥαββεί, ἴδε ἡ συκῆ, ἣν κατηράσω, ἐξήρανται.

22. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· Ἔχετε πίστιν θεοῦ.

23. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ· Ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ, ὅτι ὃ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ.

24. Διά τοῦτο λέγω ὑμῖν, πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν.

Mt 21,18 πρωι ℵBD; πρωιας CN etc.; — επαναγαγων ℵ* B* L; επαναγων ℵc B² C und die meisten; παραγων D.

Mc 11,12. εξελθοντων αυτων: εξελθοντα D (gr.); εξελθοντα αυτον Γ; ähnlich b c ff² g² q; — επεινασεν fehlt in ℵ*. — 13. συκην: + μιαν ℵKM u. a.; — ει αρα τι ευρησει: ειδειν εαν τι εστιν D, b c ff² g² i k, gat.

Mt 21,18—22:

18. Mane autem revertens in civitatem esuriit.

19. Et videns fici arborem unam secus viam, venit ad eam:

Mc 11,12—14. 20—24:

12. Et alia die, cum exirent a Bethania, esuriit.

13. Cumque vidisset a longe ficum habentem folia, venit, si

Mt 21:

et nihil invenit in ea nisi folia tantum,

et ait illi: Numquam ex te fructus nascatur in sempiternum.

Et arefacta est continuo ficulnea.

20. Et videntes discipuli mirati sunt dicentes: Quomodo continuo aruit!

21. Respondens autem Jesus ait eis:

Amen dico vobis, si habueritis fidem et non haesitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed et si monti huic dixeritis: Tolle et iacta te in mare, fiet.

22. Et omnia quaecumque petieritis in oratione credentes, accipietis.

Mc 11:

quid forte inveniret in ea. Et cum venisset ad eam, nihil invenit praeter folia: non enim erat tempus ficorum.

14. Et respondens dixit ei: Iam non amplius in aeternum ex te fructum quisquam manducet.

20. Et cum mane transirent, viderunt ficum aridam factam a radicibus.

21. Et recordatus Petrus dixit ei: Rabbi, ecce ficus, cui maledixisti, aruit.

22. Et respondens Jesus ait illis: Habete fidem Dei.

23. Amen dico vobis, quia quicumque dixerit huic monti: Tollere et mittere in mare, et non haesitaverit in corde suo, sed crediderit, quia quodcumque dixerit fiat, fiet ei.

23. Propterea dico vobis, omnia quaecumque orantes petitis, credite quia accipietis, et eveniet vobis.

Mt 21:

„18. Da er aber in der Frühe zur Stadt zurückkehrte, hungerte ihn. 19. Und er sah einen einzelnen Feigenbaum am Wege, und er trat auf ihn zu und fand nichts als Blätter an ihm,

und er sprach zu ihm: Nimmermehr soll auf dir Frucht wachsen in Ewigkeit.

Und es verdorrte der Feigenbaum sogleich.

Mc 11:

„12. Und als sie am folgenden Morgen von Bethanien weggegangen waren, hungerte ihn. 13. Und er sah von weitem einen Feigenbaum voll Blätter und er trat hinzu, ob er etwas an ihm finde; doch da er zu ihm kam, fand er nichts als Blätter; denn es war keine Feigenzeit. 14. Und er nahm das Wort und sprach zu ihm: Nimmermehr in Ewigkeit soll man von dir Frucht essen. Und seine Jünger hörten es.

20. Und in der Frühe gingen sie vorüber und sahen den Feigenbaum von der Wurzel an ver-

Mt 21:

20. Und da die Jünger es sahen, wunderten sie sich und sagten: Wie ist doch der Feigenbaum sogleich verdorrt! 21. Und es erwiderte Jesus und sprach zu ihnen: Wahrlich sage ich euch, wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, werdet ihr nicht bloß das mit dem Feigenbaume tun, sondern wenn ihr auch zu diesem Berge saget: Erhebe dich und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen; 22. und alles, was ihr im Gebete gläubig verlangt, werdet ihr empfangen".

Mc 11:

dorrt. 21. Da erinnerte sich Petrus und sagte zu ihm: Meister, sieh, der Feigenbaum, den du verflucht hast, ist verdorrt. 22. Und es erwidert Jesus und sagt ihnen: Habet Glauben an Gott. 23. Wahrlich sage ich, wer zu diesem Berge spricht: Erhebe dich und wirf dich ins Meer, und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern glaubt, daß alles, was er spricht, geschehe, dem wird es zuteil werden. 24. Deshalb sage ich, alles, was ihr im Gebete verlangt, glaubt nur, daß ihr es erlangt, und es wird euch zuteil werden".

§ 2. Umstände des Wunders

220. Der scheinbare Widerspruch in den Berichten. In der Bestimmung der Zeit dieses Wunders begegnen wir einem scheinbaren Widerspruch zwischen den beiden Evangelisten, die uns den Vorgang berichten. Denn nach den Angaben des h. Matthäus könnte man auf den ersten Blick annehmen, daß Christus gleich am Tage seines feierlichen Einzuges in Jerusalem die Verkäufer aus dem Tempel vertrieben, dann die Blinden und Lahmen geheilt, und am folgenden Morgen, nachdem er die Nacht in Bethanien zugebracht, den Fluch über den Feigenbaum ausgesprochen habe. Dagegen unterscheidet der h. Markus ausdrücklich den Tag des Einzuges von dem der Tempelreinigung und setzt die Verfluchung des Feigenbaumes allerdings auf den gleichen ersten Morgen nach dem messianischen Triumphzug, aber vor das strafende Auftreten des Herrn im Hause seines Vaters. Auch läßt er die Jünger erst am zweiten Morgen nach dem Palmentag das Verdorren des Baumes bemerken und den Heiland die Lehre über die Macht des gläubigen Gebetes daran an-

knüpfen, während man nach dem ersten Evangelisten annehmen könnte, daß beides unmittelbar auf die Verfluchung gefolgt sei.

Der letztere Anstoß wird bei der richtigen Erklärung des Textes leicht gehoben; denn auch Matthäus will nur das unmittelbare Eintreten der Wirkung am Baume, nicht aber das äußere Hervortreten derselben für die Vorübergehenden ausdrücken. Wie bei anderen Gelegenheiten so läßt er sich auch hier nur von sachlichen Gesichtspunkten leiten und stellt daher inhaltlich zusammengehörige, aber zeitlich auseinander liegende Tatsachen und Reden neben einander, ohne den Unterschied der Zeiten hervorzuheben (*J. Belser*, Gesch. des Leidens p. 46).

Auf ähnliche Weise ergibt sich auch die Lösung der ersten Schwierigkeit; denn die Ordnung des Evangelisten in diesem ganzen Abschnitt ist eine logische und nicht eine chronologische. Er zeigt zuerst in dem feierlichen Einzuge die Offenbarung des Herrn als des Messiaskönigs vor dem Volke, dann vor den Hierarchen in der Tempelreinigung, und endlich vor den Jüngern in der Verfluchung des Feigenbaumes (*Belser* aaO.). Wenngleich diese Kundgebung bei unserem Wunder nicht die einzige und vielleicht auch nicht einmal die hauptsächlichste Bedeutung war, so konnte doch dieses Moment in der sachlichen Ordnung des Stoffes für den Evangelisten bestimmend sein. Jedenfalls verdient hinsichtlich der zeitlichen Aufeinanderfolge der Ereignisse die Darstellung des zweiten Evangelisten den Vorzug.

221. Zeit und Ort des Wunders. Als Zeit des Wunders werden wir daher den Morgen nach dem feierlichen Einzug des Herrn in Jerusalem annehmen müssen. An welchem Wochen- und Monatstage es gewesen, hängt von der chronologischen Ansetzung des Palmentages ab. Betrachtet man diesen nach der gewöhnlichen Auffassung als Sonntag, so würde man das Wunder auf den Morgen des Montags in der Leidenswoche, den 10. oder 11. Nisan

verlegen müssen. Andere wie z. B. *Belser* (aaO. p. 25. 34 f.) bestimmen als Tag der großen Huldigung Samstag den 9. Nisan, welcher dem 1. April des Jahres 783 a. u. c. entsprechen würde. Es ist hier nicht der Ort, auf eine genauere Untersuchung dieser Frage einzugehen.

Als Schauplatz der Begebenheit bezeichnen die Evangelisten den Weg von Bethanien nach Jerusalem. Der erstere Ort, wo der Heiland im Hause des Lazarus einzukehren pflegte, lag 15 Stadien von Jerusalem (Joh 11,18), d. i. etwa 2,75 Kilometer (das Stadium zu 185 m gerechnet), am Wege nach Jericho. Den Angaben des Evangeliums entspricht für die Lage dieses Ortes vollkommen das von der Tradition als Bethanien bezeichnete Dorf *El-ʿAzarîye,* das am südöstlichen Ausläufer des Ölberges zwischen Oliven-, Mandel- und Feigenbäumen in der angegebenen Entfernung von Jerusalem an der Straße nach Jericho liegt.

Vgl. über Bethanien *F. Buhl,* Geogr. des alten Palästina p. 155; Fr. *Liévin,* Guide II 315—26; *Baedeker,* Palästina[6] p. 113 f.; *Vigouroux,* Dict. de la Bible s. v., u. a. — Die über Bethanien führende Straße nach Jericho ist von der direktesten alten Römerstraße dorthin zu unterscheiden. Letztere ging gleich bei der Nordostecke der heiligen Stadt über den *ʿAqabet eṣ-Ṣuwân* auf die Höhe des Ölberges und dann in der Nähe des *Wâdi er-rawâbî* (oder *Wâdi raschîd*) weiter nach Osten. Vgl. die Karte von *Bartholomew-Smith* und „Parabeln"[2] p. 630 f. Dagegen führte der Weg über Bethanien von der Nordwestecke der Stadt durch das Tal Hinnom und nach Durchquerung des Tales Josaphat am Fuße des Ölberges vorüber; etwa in der Mitte zwischen Jerusalem und Jericho vereinigten sich die beiden Straßen beim *Wâdi es-sidr.*

Die Stelle, wo der Feigenbaum gestanden, läßt sich natürlich nicht mehr bestimmen. Einige mittelalterliche Pilgerschriften und Karten wissen uns allerdings auch darüber Aufschluß zu geben, und auch heute wird den Pilgern die Stätte noch gezeigt (Fr. *Liévin* aaO. p. 326 f.); diese Angaben entbehren der Begründung. Wir müssen jedoch mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß der Baum in einer fruchtbaren Lage am Fuße des Berges wuchs.

§ 3. Erklärung des Textes

222. ***Der unfruchtbare Feigenbaum am Wege*** (Mt 21,18 f. Mc 11,12—14). Unter dem begeisterten

Zuruf des jubelnden Volkes hatte der Heiland seinen feierlichen Einzug in die Stadt gehalten, die schon nach wenigen Tagen der Schauplatz seines Leidens und seines blutigen Opfertodes werden sollte. Er machte dann noch einen Rundgang durch den Tempel, wo so viel unheiliges Treiben an heiliger Stätte herrschte, und begab sich darauf, als es schon spät geworden, mit seinen Jüngern nach Bethanien in das traute Heim seiner treuen Freunde zurück (Mc 11,1—11).

Des anderen Tages lenkte er seine Schritte schon in der Frühe wieder zur Stadt, wahrscheinlich auf der Straße, welche die Höhe des Berges vermeidend am Fuße desselben zum Tal Josaphat und in das Hinnomtal führte. Unterwegs hungerte ihn (Mt 21,18. Mc 11,12). Nach dem gewöhnlichen Sinn des Wortes, das der Evangelist auch früher nach dem vierzigtägigen Fasten (Mt 4,2. Vgl. Lc 4,2) vom Heilande gebraucht hat, werden wir es vom eigentlichen Hunger verstehen müssen. Es kann uns nicht befremden, daß Christus schon in früher Stunde dieses Bedürfnis der menschlichen Natur empfand; da er in allem uns gleich geworden, die Sünde allein ausgenommen, so wollte er auch allen unseren Bedürfnissen ganz wie wir unterworfen sein.

Es ist daher nicht notwendig, mit älteren und neueren Erklärern an den geistigen Hunger Jesu nach dem Heile der Menschen zu denken oder an einen bloß scheinbaren und nicht wirklichen Hunger oder an ein freiwillig hervorgerufenes Bedürfnis. Ebensowenig läßt uns der h. Text die Ursache des Hungers erkennen, welche einige in der großen Mäßigkeit, die der Herr am Abend in Bethanien beobachtet habe, andere in der im Gebete durchwachten Nacht finden wollen. Eines dürfen wir aber jedenfalls annehmen, daß der Heiland vor seinem Weggang von Bethanien nichts zu sich genommen habe. Über die verschiedenen Ansichten der Erklärer vgl. *Knabenbauer* Mt² II 224 f.; *Schanz*, Mt p. 439.

Zur Seite des Weges gewahrte Jesus nun einen einzelstehenden, in üppigem Blätterschmuck prangenden Feigenbaum. Er trat hinzu, aber da er keine Frucht an ihm fand, sondern nur Blätter, sprach er den Fluch über ihn

aus: *„Nimmermehr in Ewigkeit soll an dir Frucht wachsen“*, oder wie Markus es ausdrückt: *„Nimmermehr in Ewigkeit soll man von dir Frucht essen“* (Mt 21,19. Mc 11,13 f.).

Da der Baum einzeln am Wege stand, wird er nicht zu einer Pflanzung oder einem Weinberg gehört haben, sondern herrenloses Eigentum gewesen sein. Doch auch abgesehen davon war es nach dem Gesetze (Deut 23,25 f.) den Vorübergehenden gestattet, ihren Hunger an den Früchten, die sie am Wege fanden, zu stillen, ohne daß der Eigentümer sie daran hindern konnte. Es dürfte jedoch wohl nicht ein eigentlicher wilder Feigenbaum gewesen sein, wie man solche vereinzelt auch heutzutage an felsigen Abhängen des heiligen Landes antrifft; denn dieselben tragen nur schlechte und kaum genießbare Früchte, auch wenn sie nicht ganz unfruchtbar sind. In der Erzählung des Wunders wird aber offenbar ein Baum vorausgesetzt, dessen Früchte man pflücken und genießen würde, wenn er nicht unfruchtbar wäre.

Der Feigenbaum nimmt unter den Fruchtbäumen des h. Landes den ersten Platz nach der Olive ein; deshalb wird ihm im Gleichnis Joathams im Buche der Richter von den Bäumen, die einen Herrscher suchten, gleich nach dem Ölbaum die Königswürde angeboten (Judc 9,10 f.). Die Feigen, die man nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise als seine Früchte bezeichnet, sind keine eigentlichen Früchte im botanischen Sinne, sondern fleischige Blütenstandachsen, die eine schützende Hülle um die wirklichen Früchte, nämlich die aus den Blüten im Innern der Scheinfrucht sich entwickelnden Samen, bilden.

Man unterscheidet gewöhnlich zweierlei Arten dieser Scheinfrüchte: Frühfeigen (arab. *bukur* oder *bokōr*), welche als die besten angesehen werden (Is 28,4. Jer 24,2. Os 9,10. Mich 7,1. Nah 3,12), und Spätfeigen (arab. *kermus*). Die ersteren beginnen in der Regel schon vor den Blättern sich zu entwickeln, wie bereits der alte *Plinius* anmerkte (XVI 26,113: ei demum serius folium nascitur quam pomum); sie sprossen schon anfangs März, und zwar auf den älteren, vorjährigen Zweigen, während das Laub einige Wochen später sich entfaltet. Zugleich mit den Blättern treibt der Baum auch frische Zweige und an diesen setzen nach und nach wieder neue Früchte an, nämlich die Spätfeigen. Die Reifezeit fällt für die Bokoren in den Juni und Juli; dagegen reifen die Kermuzen den ganzen Herbst hindurch bis zum November und Dezember. Manche von diesen Früchten bleiben selbst den Winter über

am Baume (Winterfeigen) und erlangen ihre volle Ausbildung erst, wenn die neuen Früchte und das frische Laub sich wieder entwickeln. So trifft wenigstens hinsichtlich der Feigen tatsächlich zu, was *Flavius Josephus* in der Beschreibung der Ebene Gennesaret bemerkt, daß dort die Natur „das alleredelste Obst, Trauben und Feigen, den Bewohnern unausgesetzt durch zehn Monate spendet" (Bell. III 10,8 n. 519). Außerdem ist noch zu beachten, daß die Früchte auch bevor sie zur Reife gelangen, von den Bewohnern schon gegessen werden; Mischna und Talmud bezeugen es ausdrücklich, daß die Feigen in unreifem Zustande gegessen wurden, sobald sie im Inneren eine rötliche Farbe annehmen (Mischna, Tractat *Schebiith* IV 7 und Jerus. Talmud, *Schebiith* 35 b, bei *Edersheim* II 375; vgl. Cant 2,13). Vgl. über den Feigenbaum *J. Justus Heer* in Studien und Kritiken XLVII (1874) 549—56; meine Streifzüge durch die bibl. Flora p. 111—6; Parabeln[2] p. 433 f. 445—7 und die dort angegebene Literatur.

223. *Christus sucht Früchte an dem Baume.* Aus dem Gesagten ergibt sich leicht die richtige Erklärung der Worte des heiligen Textes. Daß der Baum belaubt war, entsprach der Jahreszeit; denn es war wohl schon anfangs April. Er bildete daher keine Ausnahme unter den übrigen Feigenbäumen, mochte aber durch besonders üppigen Blätterwuchs den Vorübergehenden leichter in die Augen fallen. Schon von ferne bemerkte Christus denselben, und eben sein Laub veranlaßte ihn, näher hinzuzutreten und Früchte an ihm zu suchen.

Er durfte nach menschlichem Ermessen mit Recht zunächst wohl einige späte Winterfeigen zu finden hoffen, und auch von den Frühfeigen konnten die bestentwickelten um diese Zeit bei einem Baume in günstiger Lage und von üppigem Wachstum schon nach orientalischen Begriffen als genießbar angesehen werden. An einem reichbelaubten Baume konnte er dies mit Grund erwarten, obwohl die Hauptzeit der eigentlichen Feigenernte noch nicht gekommen war. Nur dieses will Markus mit seinem Zusatz hervorheben: ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων. Wäre es Feigenzeit gewesen, so hätte man nicht bloß einige Winterfeigen oder früh entwickelte halbreife Sommerfrüchte an dem Baume zu suchen brauchen, sondern von seinen Früchten ohne weiteres pflücken können.

Doch statt der Früchte bot der Baum nur Blätter. Zwar wußte Christus schon bevor er hinzutrat, daß er keine Feigen finden werde; aber weil er eine wahre menschliche Natur angenommen hatte und in allem uns gleichförmig geworden war, handelte er in diesen Dingen des täglichen Lebens auch ganz so, wie wir Menschen handeln. Trotzdem er vermöge der hypostatischen Union als Mensch teilnahm an der seligen Anschauung der Gottheit und durch diese sowie durch die ihm eingegossene Wissenschaft die vollkommenste Kenntnis besaß, die einer geschaffenen Natur zukommen kann, wollte er doch im Verkehr mit den Menschen Fragen an andere richten, Mitteilungen und Nachrichten entgegennehmen, seiner Verwunderung Ausdruck geben und überhaupt ganz so sich zeigen, wie es einem wahren Menschen zukommt. Es beweist daher dieser Zug weder Unkenntnis noch Irrtum noch Täuschung auf seiner Seite, sondern nur die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Natur, die er für uns angenommen hatte.

Die Kritiker finden allerdings hier einen klaren Beweis dafür, daß Jesus sich geirrt habe. Während die meisten die Tatsache dieses Irrtums einfach als feststehend annehmen, geht Professor *Paul Schwartzkopff* in zwei Schriften ausführlicher auf dieses Beispiel ein, um „die Thatsache der Irrtümer Jesu" daraus an erster Stelle zu beweisen (Konnte Jesus irren?, p. 6—8. 96 f.; Die Irrtumslosigkeit Jesu Christi p. 52—5); freilich zerstört er selbst wieder diesen ganzen Beweis, indem er die Verfluchung des Feigenbaumes nicht als geschichtliches Ereignis anerkennen will. *Heinrich Julius Holtzmann* weiß dagegen auch den Grund dieses Irrtums beim Heiland mit Sicherheit anzugeben: „Am galiläischen See dauerte nach Jos. Bell. III 10,8 die Feigenzeit 10 Monate lang. Von dorther aber brachte Jesus seine Erfahrungen in das keineswegs ebenso paradiesische Judäa mit" (Hand-Commentar I 1,90). Auf eine Widerlegung brauchen wir hier nach dem Gesagten nicht mehr einzugehen.

224. Christus spricht den Fluch über den Baum aus. Da der Baum nur Blätter und keine Früchte hatte, sprach der Heiland den Fluch über ihn aus. Gewöhnlich nimmt man an, daß der Baum ganz unfruchtbar gewesen sei, da die Feigenbäume entweder alljährlich oder

überhaupt niemals tragen. Weil es aber noch nicht Feigenzeit war, und Christus nur einige Winterfrüchte oder schon genießbare Frühfeigen suchte, so folgt noch nicht notwendig, daß der Baum auch später keine Frucht angesetzt haben würde. Vielmehr scheint diese Bemerkung von der Feigenzeit und das Wörtchen μηκέτι „nimmermehr“ eher das Gegenteil anzudeuten.

Die Verwünschung im Munde des Heilandes bietet den Kritikern einen neuen Anlaß, um die Erzählung zu verdächtigen. Sie sehen darin, wie *B. Weiß* es ausdrückt, „eine leidenschaftliche Rachethat an dem unschuldigen Baum“, wie man sie dem Heilande nicht zutrauen könnte. *Oskar Holtzmann* bemüht sich wenigstens, die harten Worte abzuschwächen, indem er dieselben „nur als einen starken Ausdruck des Unbehagens über seinen Hunger gemeint“ sein läßt (L. J. p. 324). *Paul Schwartzkopff* erklärt dagegen, daß ihm „die Verfluchung und strafende Vernichtung eines vernunft- und schuldlosen Baumes, selbst wenn sie nur den Sinn eines symbolischen Anschauungsunterrichtes haben sollte, und nicht, wie es doch deutlich der Fall ist, zugleich im Zorne geschähe, sittliches Bedenken erregt. Dies verbietet mir, dem sittlich unantastbaren Jesus eine derartige Handlung zuzutrauen, somit hier eine wirkliche Geschichte anzuerkennen“ (Konnte Jesus irren? p. 7 f.).

Von einer Bestrafung des vernunft- und schuldlosen Baumes wird nun freilich ebensowenig die Rede sein können, wie von dem starken Ausdruck des Unbehagens über den Hunger oder von einer im Zorne verübten leidenschaftlichen Rachetat. Eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit ergibt sich aber aus der symbolischen Bedeutung der Handlung, die wir im fünften Abschnitt zu erörtern haben. Es genüge hier zu bemerken, daß nach dieser symbolischen Erklärung, in welcher fast alle gläubigen Ausleger seit Origenes übereinstimmen, die Verfluchung des Feigenbaumes ein Sinnbild der Verwerfung Jerusalems und des jüdischen Volkes sein sollte.

Der Ausdruck „in Ewigkeit“ (εἰς τὸν αἰῶνα) ist, wie oft in anderen Texten, eine allgemeine Bezeichnung der langen Zeitdauer. Von dem Feigenbaume gilt derselbe jedoch im eigentlichen Sinne, da an dem alsbald verdorrenden Baume überhaupt niemals mehr Frucht wachsen kann.

225. Die Wirkung der Worte Christi (Mt 21, 19—22. Mc 11,20—24). Obwohl die Worte Christi das Verdorren des Baumes nicht ausdrücklich ausgesprochen hatten, enthielten sie doch einen Fluch über denselben, wie Petrus sich ausdrückt (καταράσω Mc 11,21). Seine Wirkung trat sofort ein: *„Und sogleich verdorrte der Feigenbaum“* (Mt 21,19). Es genügt dafür jedoch, daß der Saft im Stamm und in den Zweigen zu zirkulieren aufhörte, ohne daß das Trockenwerden sofort auch nach außen erkennbar zu werden brauchte.

Dieses Hervortreten der Wirkung nach außen bemerkten die Jünger erst am folgenden Morgen, wie der h. Markus berichtet (11,20), als sie in Begleitung des Herrn wieder auf demselben Wege zur Stadt gingen. Sie waren alle Zeugen der Worte des Heilandes gewesen (Mc 11,14) und wunderten sich jetzt über das schnelle Eintreten der Wirkung derselben, da der Baum *„von der Wurzel an“* verdorrt war. Nach der Erzählung des h. Matthäus drückten sie alle ihr Staunen aus mit den Worten: *„Wie ist doch der Feigenbaum sogleich verdorrt!“* (Mt 21,20), während der zweite Evangelist nur den verwunderten Ausruf des Petrus erwähnt: *„Meister, sieh, der Feigenbaum, den du verflucht hast, ist verdorrt“* (Mc 11,21).

Weil die Jünger nur ihr Staunen über die schnelle Wirkung der Worte des Herrn ausdrücken und nach der Bedeutung dieses Zeichens nicht weiter fragen, geht auch Christus in seiner Antwort auf diese Bedeutung nicht ein, sondern benützt den Anlaß nur zu einer Belehrung über die Macht des gläubigen und vertrauensvollen Gebetes. Vielleicht waren die Apostel damals auch noch nicht imstande, eine solche Belehrung genügend zu verstehen, wie der ältere *Jansenius* bemerkt (p. 791); denn dieselbe hätte

sie auf die Verwerfung ihres eigenen Volkes und ihrer heiligen Stadt hinweisen müssen. Mit Bezug auf das gläubige Gebet wiederholt der Heiland ihnen die Worte, die er am Fuße des Berges der Verklärung an sie gerichtet hatte (Mt 17, 20). Der göttlichen Wundermacht, deren Wirkung sie an dem Feigenbaume vor Augen hatten, werden sie selbst teilhaft sein, wenn sie nur mit wahrem Glauben und vollem Vertrauen Gott den Herrn darum bitten (Mt 21,21 f. Mc 11,22—24).

Für die Erklärung der Worte im einzelnen vgl. *Knabenbauer*, Mt² II 99—101. 227; Mc p. 303 f.; *Schanz*, Mt p. 391. 440; Mc p. 345 f.

§ 4. Die Kritik und das Wunder

226. *Paulus, Strauß.* Hinsichtlich dieses letzten unter den Naturwundern finden wir bei den Vertretern der Kritik, von den ältesten derselben abgesehen, wiederum eine erfreuliche Übereinstimmung, die uns eine kurze Zusammenfassung ihrer Ansichten erleichtert. Die meisten sehen nämlich in unserer Geschichte nur eine Weiterbildung der „Gnome" über den unfruchtbaren Baum und der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaume.

Der ältere Rationalismus unter Führung des *Paulus* wandte auch bei diesem Beispiele gegen das Wunderbare der Erzählung sein Universalmittel der Natürlichkeitserklärung an. Christus hat, so meinte der Heidelberger Exeget, nur „physiologisch bemerkbare Erfolge vorhergesehen und vorausgesagt", weil er nämlich die „Hinfälligkeit des Baumes bemerkt hatte" und ihm deshalb das Prognostikon stellte: „Von dir wird wohl niemand mehr Früchte zu essen bekommen" (Komm. III 154—83; L. J. I 2,97; Exeg. Handb. III 154—75).

Wie bei den meisten früheren Beispielen so konnte *David Friedrich Strauß* auch in diesem Falle unschwer nachweisen, daß diese Deutung dem Texte der Evangelisten nur mit Gewalt aufgezwungen werden könne. Er betont insbesondere, daß Jesus nach dem Wortlaut des evangelischen Berichtes „das Verdorren des Baumes hinterher seiner Einwirkung zuschreibt"; deshalb „hat er entweder auch schon durch seine Anrede an denselben eine Einwirkung beabsichtigt, oder er hat den zufälligen Erfolg zur Täuschung seiner Jünger ehrgeizig

mißbraucht; ein Dilemma, in welchem uns die Worte Jesu, wie sie von den Evangelisten wiedergegeben sind, entschieden auf die erstere Seite hinweisen". So sieht er sich „unerbittlich von diesem natürlichen Erklärungsversuch auf die supranaturalistische Auffassung zurückgedrängt". Diese aber erscheint ihm ebenfalls unannehmbar, weil „das besondere Wunder, welches wir hier haben, weder aus dem allgemeinen Zwecke des Wunderthuns überhaupt, noch aus irgend einem besondern Zweck und Grund als wirklich von Jesu verrichtet sich erklären läßt, vielmehr in jeder Hinsicht seiner Theorie wie sonstigen Praxis widerstrebt, und deswegen mit größerer Bestimmtheit als irgend ein anderes, auch abgesehen von der Frage über die physische Möglichkeit, für ein solches erklärt werden muß, welches Jesus nicht wirklich verrichtet haben kann". Der „positive Nachweis derjenigen Veranlassung, durch welche, auch ohne geschichtlichen Grund, eine solche Erzählung entstehen konnte" nach der Vorschrift der Mythentheorie, ist dem Kritiker im vorliegenden Falle recht leicht geworden. Zwar bietet die „gewöhnliche Quelle", nämlich das Alte Testament, für unseren Stoff keine „specifisch verwandte" Erzählung; „statt dessen aber dürfen wir im N. T. nicht weit blättern, so finden wir schon zuerst in des Täufers (Matth. 3,10), dann in Jesu eigenem Munde (7,19) die Gnome von dem Baume, der, weil er keine gute Frucht trägt, abgehauen und ins Feuer geworfen wird, und weiterhin (Luc. 13,6 ff.) findet sich dieses Thema zu der fingirten Geschichte eines Herrn ausgeführt, welcher auf seinem Feigenbaum in seinem Weinberge drei Jahre lang vergeblich Früchte sucht, und deswegen denselben umhauen lassen will, wenn nicht durch die Fürbitte des Gärtners ihm noch eine einjährige Frist ausgewirkt würde". Die ganz vernünftige Erklärung der Kirchenväter wie z. B. des h. *Ambrosius* im Kommentar zum Texte der Parabel, daß Jesus selbst den damaligen Zustand und das bevorstehende Schicksal des jüdischen Volkes wie früher durch eine bildliche Rede so damals durch eine symbolische Handlung habe darstellen wollen, weist er, durch seine Wunderscheu verleitet, einfach als „undenkbar" zurück. Dagegen meint er „werden wir uns der Vermuthung nicht erwehren können, daß wir hier ein und dasselbe Thema in drei verschiedenen Gestalten vor uns haben: zuerst in concentrirtester Form, als Gnome, dann zur Parabel erweitert, und endlich zur Geschichte realisirt; wobei wir nur nicht annehmen, daß Jesus, was er zweimal durch Worte, zuletzt auch noch durch eine Handlung dargestellt, sondern, daß die Tradition, was sie als Gnome und parabolische Geschichte vorfand, auch vollends zur wirklichen Begebenheit gemacht habe" (L. J. II 222—37).

Es ist leicht begreiflich, daß deshalb diese Erzählung für den Kritiker „ein ganz besonders lehrreiches Wunder" bietet; denn „es lassen sich bei demselben", wie sich Strauß in seiner späteren Bearbeitung des Lebens Jesu für das deutsche Volk ausdrückt, „nicht blos

wie bei andern, die Elemente nachweisen, aus denen es sich gebildet hat; sondern auch die verschiedenen Formen, die es zu durchlaufen hatte, bis es zur Wundergeschichte wurde, gleichsam seine Verwandlungen von der Raupe bis zum Schmetterling, oder von der Kaulquappe bis zum Frosch, sind im Alten und Neuen Testament noch neben einander vorhanden" (p. 513).

Den Beweis dafür, daß wir statt der geschichtlichen Wahrheit sowohl der Gnome als auch der Parabel und der Begebenheit, wie sie uns von den Evangelisten erzählt werden, die vermutete Möglichkeit jener Verwandlungen zu setzen hätten, bleibt der Kritiker, wie üblich, schuldig. Die Bedenken, welche er an Stelle der fehlenden Argumente vorbringt, finden in der Erklärung des Textes und in der Erörterung der Bedeutung des Wunders ihre Lösung.

227. *Die neueren Kritiker.* Da der Hauptgrund für die Leugnung der Geschichtlichkeit des Vorganges in der allen Kritikern gemeinsamen Wunderscheu zu suchen ist, erscheint es nicht überraschend, daß die von Strauß vorgeschlagene Theorie der Verwandlungen von der Raupe bis zum Schmetterling oder von der Kaulquappe bis zum Frosch trotz der mangelnden Beweise ziemlich allgemeinen Beifall gefunden hat. Dieselbe hat ihre Herrschaft bis zur Gegenwart behauptet.

Strauß selbst konnte in der vierten Auflage seines Lebens Jesu schon auf die „im Wesentlichen übereinstimmenden Auffassungen der Erzählung bei *de Wette*, exeg. Handb. I 1 S. 176 f. I 2 S. 174 f. und bei *Weiße*, die evang. Gesch. I S. 576 f." hinweisen (II 237). Der letztere äußert sich sehr zuversichtlich: „Ohne allen Zweifel verhält es sich so, wie Strauß angiebt". Trotzdem hält er auch bei dieser Erzählung an Petrus als dem Gewährsmann des Markus fest und er trägt kein Bedenken, die grobe Verwandlung der Parabel in eine Wundergeschichte direkt dem Evangelisten zur Last zu legen, der seinen Gewährsmann in so seltsamer Weise „mißverstanden" hat (Evang. Gesch. I 575—8).

Schleiermacher rechnet auch diesen Vorgang wegen der sittlichen Bedenken, die derselbe ihm einflößt, zu den Fällen, bei denen es „zulässig ist Hypothesen aufzustellen und das Fehlende zu ergänzen, und das Thatsächliche auf das was in der Analogie liegt zurückzuführen", obwohl er auch hier den Sinn dieses etwas dunkeln Orakels nicht näher angibt (L. J. p. 229—31).

Während *Lange* den symbolischen Sinn der Handlung festhält und meint, daß „das Wort Christi den Baum erschlug, indem es ge-

rufen von der Wirkung Gottes der Wirkung Gottes rief und so mit ihr durch die Natursphäre des Baumes vernichtend hindurchdrang" (L. J. I 2,322), und auch *Ewald* annimmt, daß „jene geschichte von dem feigenbaume ursprünglich gewiß selbst auf solche weissagungen über das unrettbare verderben Jerusalems auslief" (Gesch. Chr. p. 524), erklärt *Hase* genau wie Strauß, daß hier nichts Tatsächliches geschah, sondern ein Gedanke zu grunde liegt, dessen Wandlungen wir noch in dem Sinnspruch vom unfruchtbaren Baume und in der Parabel von dem unfruchtbaren Feigenbaume nachweisen können (Gesch. Jesu p. 666—8).

Ebenso sieht *Keim* die einzige vernünftige Auslegung dieser Geschichte in der Annahme, daß Jesus einmal drohungsweise unter dem Bilde des Feigenbaumes von einem Verdorren oder auch von einem Aushauen Israels geredet habe und daß dieses Wort durch Mißverstand oder in sinniger Absicht in das Tatsachengewand verkörpert worden sei. „So die ganze neuere Kritik" fügt er zur weiteren Empfehlung dieser Meinung bei (Gesch. Jesu III 126).

Ein Blick auf die neueren Vertreter der Kritik bestätigt diese Bemerkung, wenngleich sich einige Ausnahmen von der Regel finden. *Heinrich Julius Holtzmann* meint zwar zunächst bloß vermutungsweise, die Erzählung der Evangelisten „beruhe wohl auf Umsetzung des Gleichnisses Lc 13,6—9 in eine symbolische Handlung", fügt dann aber als sicheres Resultat ohne „wohl" hinzu: „Somit liegt hier ein Beispiel vor für, aus Gleichnisreden hervorwachsende, Naturwunder und ein Fingerzeig auf das treibende Motiv bei Entwerfung solcher Wunderbilder" (Hand-Commentar I 1,90). In gleicher Weise findet *Schwartzkopff* mit *H. H. Wendt* hier das Beispiel einer „durch die mündliche Überlieferung vollzogenen Umsetzung gleichnismäßiger Worte Jesu in eine gleichnismäßige That" (Konnte Jesus irren? p. 8), die auch der neueste Erklärer *Johannes Weiß* als einzige Lösung des Rätsels vorlegt (Die Schriften des N. T. I 164 f. 335).

Zu den Ausnahmen gehört hier selbst *Oskar Holtzmann*. Er glaubt zwar, wie schon erwähnt wurde, daß die Worte Jesu, die er „verstimmt hinwegtretend" über den Baum aussprach, „nur als ein starker Ausdruck des Unbehagens über seinen Hunger gemeint" seien, und hebt auch besonders hervor, wie „der ganze Vorgang Jesus von seiner menschlichen Seite zeigt: er hungert, er irrt sich, er verwünscht einen Baum". Aber er sieht doch das Ungenügende der gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Erzählung vorgebrachten Argumente ein und anerkennt daher die Tatsache, die er sich in der Weise zurechtlegt, daß er in dem „wundersamen Erlebnis" nur eine Erhörung des zuversichtlich auf Gott vertrauenden Menschen sieht (L. J. p. 324 f. 330 f.).

In ähnlicher Weise glaubt auch *Bernhard Weiß* keine Machtwirkung Jesu, sondern nur eine sinnbildliche Weissagung annehmen

zu müssen; unter die Gott sein unverkennbares Siegel gesetzt hat, indem er mit seiner Wunderhand den Baum anrührte. Gegen die herrschende Ansicht der Kritiker fügt er mit Recht hinzu: „Diese wunderbare Gotteswirkung ist aber durch die auf petrinischer Überlieferung beruhende Erzählung aufs sicherste beglaubigt, die schon darum nicht eine bloße Umsetzung des Gleichnisses vom unfruchtbaren Feigenbaume in eine Geschichte sein kann, weil dasselbe ja sichtlich die gerade umgekehrte Pointe hat“ (L. J. II 414 f. 421 f.).

Noch entschiedener wendet sich *Paul Feine* gegen die herkömmliche kritische Auffassung, indem er namentlich ein Argument H. J. Holtzmanns und anderer Kritiker zurückweist, die in dem Schweigen des Lukas über unsere Geschichte eine stillschweigende Berichtigung der beiden anderen Synoptiker finden wollen. Feine bemerkt dagegen: „Ich muß gestehen, daß mir seine [Holtzmanns] Schlußfolgerung . . . unverständlich geblieben ist. Wenn Lukas, der anerkanntermaßen Doubletten in seinem Evangelium möglichst vermieden hat, und der (wie bei dem Fischzug Petri 5,1—11 und der Synagogenscene in Nazareth 4,16—30) synoptische Berichte bisweilen übergeht, weil er aus anderer Überlieferung sachlich Verwandtes zu berichten hatte, auch die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaumes ausläßt, nachdem er hier das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum erzählt hatte, so kann ich auch hier nichts anderes folgern, als daß er, die Verwandtschaft des in der Geschichte und dem Gleichnis ausgesprochenen Gedankens erkennend, die Erzählung nicht auch noch hat bringen wollen. Aber aus diesem subjektiven Urteil des Evangelisten kann man doch nicht schließen, daß aus solchen Gleichnisreden Erzählungen von Naturwundern herausgewachsen wären, und welches das treibende Motiv bei Entwerfung solcher Wunderbilder gewesen sei“ (Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas [Gotha 1891] p. 95 f.).

Auch *Adolf Jülicher* ist mit der herkömmlichen kritischen Anschauung durchaus nicht einverstanden. Er versucht aber vergebens, eine ebenso kritische und ebenso haltlose „eschatologische“ Auffassung an ihre Stelle zu setzen (Gleichnisreden Jesu II 447).

§ 5. Bedeutung des Wunders

228. *Die symbolische Bedeutung des Wunders.* Über die Bedeutung dieses Wunders bemerkt der h. Augustinus: „Hoc factum nisi figuratum accipiatur, stultum invenitur“ (Sermo 77,7. *M.* 38,486). In der Tat müßte die Erzählung, wenn wir uns mit der äußeren Schale begnügen wollten, die größten sittlichen Bedenken erregen. Denn

Früchte an einem Baume suchen, der keine hatte, würde uns anscheinend den Heiland als irrenden Menschen zeigen, und dann diesen Baum verwünschen, obwohl er doch keine Schuld hatte, könnte an das Verhalten zorniger und ungezogener Kinder erinnern.

Es war der Kritik unserer Tage vorbehalten, den göttlichen Erlöser auf ein so tiefes Niveau herabzuwürdigen und in seinen Worten nur den Ausdruck der Verstimmung und des starken Unbehagens über seinen ungestillten Hunger oder den Ausbruch eines leidenschaftlichen Zornes zu finden, um von den blasphemischen Tiraden *Albert Dulk*s ganz zu schweigen. Die ganze christliche Vergangenheit hat auch in diesem Vorgang eine des Sohnes Gottes würdige Bedeutung erkannt, wie sie durch die Natur der Begebenheit und den Zusammenhang der Erzählung bei den Evangelisten und den Vergleich mit anderen Stellen der h. Schrift nahegelegt wird. Nicht erst Strauß brauchte den Schlüssel zur Erklärung des Wunders in der symbolischen Bedeutung des Feigenbaumes zu finden, wie *Chable* meint (Wunder Jesu p. 100); *Origenes*, die heiligen *Hilarius*, *Ambrosius*, *Hieronymus*, *Augustinus* u. a. hatten längst auf diese Bedeutung hingewiesen und darin den wahren Schlüssel zur Erklärung des Wunders erkannt.

Für das richtige Verständnis dieser symbolischen Erklärung müssen wir zunächst beachten, daß schon im A. T. der Gerechte überhaupt und das Volk Israel insbesondere häufig mit einem Baume oder einem Weinstock verglichen wird (vgl. Ps 1,31; 91 [92], 13. Is 6,13. Jer 17,8. Ez 19,10. Os 10,1) und daß auch der Feigenbaum und seine Früchte von den Propheten in diesen Bilderreden öfters verwendet wurden (Jer 24,1—10. Os 9,10. Mich 7,1). Mit dem gleichen Bilde hatte Johannes der Täufer den unbußfertigen Juden das ernste Drohwort zugerufen: „*Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt. Jeder Baum also, der nicht gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen*“ (Mt 3,10. Lc 3,9). Christus selbst wiederholte bei verschiedenen Gelegenheiten das Gleichnis vom guten und

schlechten Baum (Mt 7,16—20. 12,33—35. Lc 6,43—45. Vgl. „Parabeln“ [2] p. 458—69) und erzählte ausführlicher die Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaume (Lc 13,6—9; *ebd.* p. 443—57).

Es sind also nicht neue, fremde Gedanken, die wir in die Handlungsweise des Heilandes hineinlegen, wenn wir von einer symbolischen Bedeutung der Verfluchung des Feigenbaumes reden. Wie bei der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum so sah der Herr auch jetzt in diesem mit üppigem Laube geschmückten, aber früchteleeren Baume vor den Toren Jerusalems das Bild seines undankbaren Volkes und der Stadt, über deren Unbußfertigkeit er tags zuvor geweint und geklagt hatte (Lc 19,41 f.). Damals hatte die eindringliche Mahnung und Warnung des Gleichnisses gelautet: *„Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auf gleiche Weise zugrunde gehen“* (Lc 13,3. 5). Die aus Gnade dem Volke und der Stadt noch gewährte Frist ging zu Ende. Vergebens hatte der himmlische Gärtner den erlesenen Baum gehegt und gepflegt und alles aufgeboten, um ihn zum Fruchttragen zu bringen, um sein Volk zum Glauben an seinen Messias zu bewegen. Er fand bei der Mehrzahl in Israel und namentlich bei den Führern des Volkes, der Priesterschaft von Jerusalem, nur Unglauben und hartnäckigen Widerstand. So naht er jetzt, um das Gericht über das Volk und die Stadt zu verkünden. Was er bald nachher in den Gleichnisreden von den ungleichen Brüdern (Mt 21,28—32), von den bösen Winzern (Mt 21, 33—46. Mc 12,1—12. Lc 20,9—19) und vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1—14; vgl. „Parabeln“ [2] p. 351—411) vor dem Volke und den Hierarchen öffentlich ankündigte, wollte er durch ein Tatgleichnis den Jüngern an dem Feigenbaum recht eindringlich vor Augen stellen. Der Fluch, den er über den unfruchtbaren Baum aussprach und der sein baldiges Verdorren zur Folge hatte, sollte ihnen das Schicksal anzeigen, das Israel und Jerusalem wegen ihres Unglaubens treffen mußte.

229. Erläuterung dieses symbolischen Sinnes. Hierin liegt also die erste und hauptsächlichste Bedeutung des Wunders; es sollte eine „parabola facti“ sein, eine symbolische Ankündigung des Fluches der strafenden Gerechtigkeit Gottes, den die Unbußfertigkeit des Volkes und der Stadt nach sich ziehen mußte. Daß die Apostel wohl noch nicht imstande waren, die Bedeutung des Symbols zu erfassen, kann gegen diese Erklärung nicht geltend gemacht werden. Denn wir finden den gleichen Mangel an Verständnis bei den meisten Parabeln, die der Heiland seinen Jüngern vorlegte; er mußte ihnen stets nachher alles erklären und die Lehre begreiflich machen, die seine Gleichnisrede zum Ausdruck brachte (Mc 4,34). Allerdings fügen die Evangelisten diese Erklärung dem Wunder nicht unmittelbar und ausdrücklich hinzu; doch auch dieses ist bei den meisten Parabeln der Fall: nur bei sehr wenigen ist uns die Auslegung des Heilandes aufgezeichnet worden. Die Lehre aber, welche Christus anläßlich unseres Wunders seinen Aposteln gibt, steht mit der symbolischen Bedeutung desselben nicht im Widerspruch, sondern sollte die Jünger nur auf eine andere Seite des Ereignisses aufmerksam machen, welche ihrer augenblicklichen Fassungskraft mehr entsprach und wegen der bevorstehenden Prüfungszeit für sie wichtiger und notwendiger war (s. n. 230).

Wenngleich wir aber bei den Evangelisten keine ausdrückliche Erklärung der Begebenheit finden, so bieten sie uns doch im Zusammenhang einen deutlichen Hinweis auf die Bedeutung des Vorganges vorzüglich in den drei erwähnten Parabeln, die Christus unmittelbar nachher im Tempel in Gegenwart seiner Jünger dem Volke und der Abordnung des Synedriums vorlegte und in denen er das gleiche Gericht über das Volk und die heilige Stadt ankündigte.

Ebenweil das Wunder zunächst ein Tatgleichnis sein sollte, gelten für die Erklärung seiner Bedeutung im einzelnen auch die Regeln, welche bei der Auslegung der Parabeln im allgemeinen zur Anwendung kommen. Dasjenige, worauf die Absicht des Heilandes gerichtet war und das wir deshalb als sicher zur Bedeutung des Ereignisses gehörig

ansehen müssen, ist der eigentliche Vergleichungspunkt, auf den es bei der Parabel vor allem ankommt. Es gehört im vorliegenden Falle sicher dazu, daß der Erlöser bei seinem Volke und der heiligen Stadt die Früchte des Glaubens und der Buße erwartete und suchte, aber nicht fand, und deshalb als Richter die Verwerfung Israels und Jerusalems aussprechen mußte, ebensowie er bei dem Feigenbaume vergeblich nach Früchten sich umsah und deswegen den Baum verdorren ließ.

Wie weit die Anwendung des Bildes auf die Sache auch in den Einzelzügen berechtigt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Deshalb gehen hierin die älteren und neueren Erklärer auch ihre eigenen Wege. Die meisten sehen in dem Hunger des Herrn ein Symbol des geistigen Hungers, mit dem er die Bekehrung seines Volkes erwartete. Daß der Feigenbaum am Wege stand, scheint einigen bedeutsam, „quia per legem a Deo acceptam synagoga veritati evangelicae erat vicina, imo et in via ad Christum constituta" (*Jansenius Gand.* p. 788). Der reiche Blätterschmuck wird meistens von den äußeren Zeremonien und Gesetzeswerken erklärt, „quia Judaeorum synagoga caeremoniis externoque Dei cultu, Pharisaicis traditionibus ac legis divinae lectione et praedicatione veluti foliis quibusdam ornata erat hisque rebus fertilitatem et fructum prae se ferebat ac verum iustitiae ac fidei fructum Deo suavissimum et exspectatissimum non protulit" (*Jansenius ebd.;* ähnlich S. *Hilarius,* S. *Ambrosius,* S. *Hieronymus* u. a.). Andere verstehen darunter jedoch vielleicht richtiger die Vorzüge, mit denen Israel durch Gesetz und Verheißung, durch besondere göttliche Begnadigung und Führung vor allen Völkern ausgezeichnet war (*Schegg, Schanz, Grimm-Zahn, Knabenbauer* u. a.). Die Frucht, welche Christus erwartete, wird von den guten Werken überhaupt und insbesondere von dem Glauben und der bußfertigen Annahme des Evangeliums erklärt.

Von den Erklärungen der Väter ist außer den Kommentaren des *Origenes,* der hh. *Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius* (In Lc 13, 6. Corp. Script. eccl. lat. 32, 352—5), *Hieronymus* u. a. auch der Traktat des letzteren zu Mc 11, 11—14 zu beachten (bei *G. Morin,* Anecdota Maredsolana III 2, 357 —60); auch der h. *Augustinus* kommt wiederholt auf den figürlichen Sinn des Wunders zu reden (Quaest. evang. II, 51; Sermo 77, 7; 89; 98, 3 etc.).

Mit Recht machen jedoch ältere und neuere Erklärer darauf aufmerksam, daß auch hier ganz dem Charakter der Parabel entsprechend nicht alles vom Bilde auf die Wirklichkeit übertragen werden kann. So gelten die Worte des h. Markus, daß es keine Feigenzeit war, nicht von den Menschen, von denen Gott der Herr mit Recht zu jeder Zeit gute Früchte erwarten kann, besonders wenn er in solchem Maße von seiner Seite alles dafür aufgeboten hat, wie es seitens des Heilandes für Israel und Jerusalem geschehen war (vgl. *Maldonat* z. St.). Ebenso kann das Verdorren des ganzen Baumes und für immer nur in einem beschränkten Sinne auf die Sache angewendet werden. Denn von

Israel gilt das Wort, das der Apostel als Geheimnis ankündigt: „Verblendung ist zu einem Teil über Israel gekommen, bis daß die Fülle der Heidenvölker eingegangen ist, und dann wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht" (Rom 11,25 f.). Vgl. *Knabenbauer*, Mt[2] II 228; *Jans. Gand.* p. 788.

230. *Andere Bedeutungen.* Auch bei dieser symbolischen Bedeutung behält das Wunder allerdings seinen eigentümlichen Charakter, vermöge dessen es gewissermaßen eine Klasse für sich bildet; denn es ist das einzige Strafwunder, das im Evangelium erzählt wird. Aber es schwinden bei dieser Auffassung alle Bedenken, die man gegen dasselbe vom sittlichen Gesichtspunkte aus erhoben hat. Freilich werden nur jene zur Annahme dieser Erklärung bereit sein, die auch die göttliche Würde und richterliche Gewalt des Heilandes voll und ganz anerkennen wollen.

Neben der ersten und hauptsächlichsten Bedeutung des Wunders müssen wir nach dem Zusammenhang der evangelischen Erzählung noch eine weitere beachten, welche ebenfalls der Natur des Vorganges durchaus entspricht. Der staunende Ausruf der Jünger und des Petrus und die Antwort, die Christus ihnen darauf gibt, weisen uns deutlich auf dieselbe hin. Sie lassen uns in dem plötzlichen Verdorren des Feigenbaumes wieder eine neue Offenbarung der göttlichen Macht des Heilandes erkennen. Es war die Kraft seines Wortes, die sich auch bei diesem Anlaß wieder kundtat und deren Wirkung die Apostel mit Staunen und Verwunderung erfüllte. Im Hinblick auf die bevorstehenden schweren Prüfungsstunden mußte ihnen dieser neue Beweis der Allmacht ihres Meisters ganz besonders tröstlich und ermutigend sein.

Gerade weil die Jünger für die nahe bevorstehenden Leidenstage des Trostes und der Ermunterung in hohem Maße bedurften, wollte der stets liebevoll besorgte Meister an diese Bedeutung des Vorganges anknüpfen und aus der Offenbarung der Macht seines Wortes ihnen einen wirksamen Beweggrund zum Mut und zum Vertrauen bieten.

Sie selbst, die als seine Sendboten in der Erfüllung ihres Berufes ähnliche Schwierigkeiten und Verfolgungen wie ihr Meister zu überwinden haben würden, sollten auch teilnehmen an der gleichen alles besiegenden Macht des Wortes. Nur eine Bedingung hatten sie dafür zu erfüllen: mit festem Glauben sollten sie, ohne zu wanken, in vertrauensvollem Gebete sich an Gott wenden und sie würden noch größere Werke als dieses Zeichen an dem Feigenbaume zu verrichten imstande sein.

Außerdem konnte dieser Beweis der Allmacht des Heilandes die Jünger für die kommenden Tage auch noch in anderer Weise stärken und ermutigen. Die heiligen *Chrysostomus, Hieronymus, Beda, Paschasius* u. a. heben bei dem Wunder insbesondere den Erweis der Strafgewalt des Herrn hervor, von welcher er, wenn er wollte, auch gegen seine Feinde und Verfolger würde Gebrauch machen können. „Secundo ergo haec Dominus ideo fecit secundum Chrysostomum, ut quia frequenter demonstraverat potentiam suam, qua beneficia praestabat, severam autem et ultionis inflictivam ne semel quidem, iam etiam hanc demonstraret, sicque discipuli intellegerent, ipsum posse, si vellet, ulcisci persequentes se Iudaeos, ac proinde ipsum non pati invitum“ (*Jansenius Gand.* p. 788). Vgl. auch *Knabenbauer,* Mt II 227 f.; *Schanz,* Mt p. 440 f.; Mc p. 345 f.

Von anderen Erklärungen der Bedeutung unseres Wunders wollen wir hier nur noch eine erwähnen, die Frère *Liévin* mit Unrecht als die einzige in seinen bekannten und in mancher Beziehung recht nützlichen „Guide Indicateur“ aufgenommen hat (II 326). Der h. *Cyrill* von Jerusalem meint nämlich in seiner 13. Katechese, der Heiland habe den Feigenbaum verflucht, weil er den Baum versinnbildete, welcher Zeuge des Falles der Stammeltern im Paradiese gewesen war (Catech. 13,18. *M.* 33,793 f.). Ein derartiger mystischer Gedanke kann jedenfalls aus dem Texte des Evangeliums nicht begründet werden.

In den Denkmälern der altchristlichen Kunst findet sich unser Wunder nur sehr selten. Bei *Garrucci* dürfte es bloß auf zwei Sarkophagen vorkommen (V 317,3; 332,1); wegen der Verbindung mit anderen Wunderszenen wird auch diese Darstellung wohl die Offenbarung der Macht des Erlösers zum Ausdruck bringen.

§ 6. Praktische Verwertung des Wunders

231. Wegen der Ähnlichkeit des Gegenstandes lassen sich bei diesem Wunder die gleichen Anwendungen machen, wie bei der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum und bei dem Gleichnis vom guten und schlechten Baum. Weil das letztere nach dem Texte Mt 7,15—21 als Perikope am 7. Sonntage nach Pfingsten seinen Platz im Missale Romanum erhalten hat, kann auch unser Wunder bei dieser Gelegenheit im Unterricht für das Volk verwendet werden.

Für die Ausführung der verschiedenen Anwendungen möge es hier genügen, auf die Darlegung in meinen „Parabeln" zu verweisen (p. 453—7. 468 f.). Der ältere *Jansenius* faßt die auch von den Vätern (*Origenes, Opus imperfectum, Theophylakt* u. a.) schon vorgelegten Applikationen in die Worte zusammen: „Ceterum ut et nos cum fructu factum hoc Dominicum legamus, ex facti huius consideratione cavendum nobis sollicite, ne simus velut ficus folia tantum habens. Constituti enim hic sumus, ut instar ficus dulces Deo bonorum operum fructus proferamus, et tempus iam est, ut fructus hos proferamus. Hiems enim transiit et recessit, flores apparuerunt in terra nostra. Quodsi ergo christiano nomine et externa sacramentorum participatione ac scripturarum lectione et auditione contenti, quibus veluti foliis quibusdam ornamur, neglexerimus virtutum fructus proferre, quos a nobis summopere Christus desiderat, futurum ut illius gratia nos deserente arescamus ac aridi facti deiciamur in ignem inferni. Continuo enim ad exsecrationem Domini arefacta est ficulnea, quia Dei gratia homines deserente, sine qua nihil boni possumus agere, necessario sequitur statim in hominibus ariditas bonorum operum" (p. 788).

Vgl. auch *L'évangile médité* III 408—11. 420—4. *Lohmann* IV 245—7. *Meschler* II 137—40. *Berens*, L. J. III 406—13 u. a.



A. M. D. G.


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 453 196